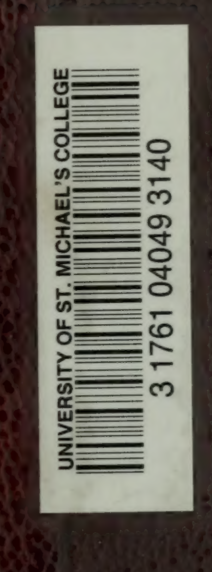
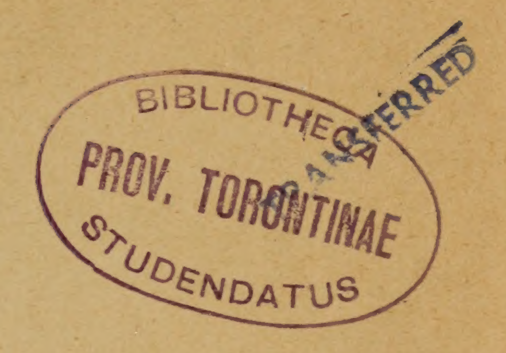

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04049 3140


BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

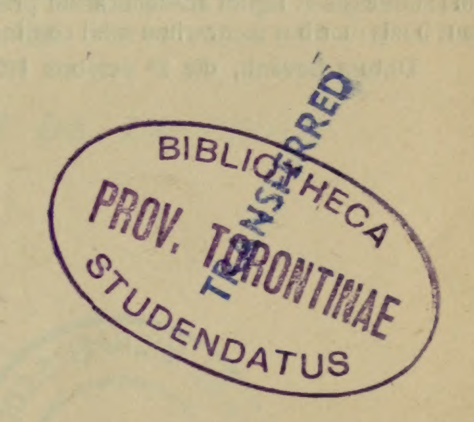

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

SAINTE TÉRÈSE
écrivain

Abbé Rodolphe HOORNAERT
Licencié ès-Lettres

SAINTE TÉRÈSE écrivain

Son Milieu - Ses Facultés - Son Œuvre



Desclée, De Brouwer & Cie
PARIS — LILLE — BRUGES
1922

NIHIL OBSTAT :
Brugis, 24a Septembris 1922
Jos. VAN DER MEERSCH,
Can. Libr. Cens.

IMPRIMATUR :
Brugis, 25a Septembris 1922
† G. J., *Évêque de Bruges.*

IMPRIMATUR :

Opus quod inscribitur : *Sainte Térèse écrivain,* auctore Rodulpho Hoornaert, ex auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii, die 2a octobris 1922.

P. LADEUZE,
Rect. Univ.



A LA MÉMOIRE

DE MON ONCLE

LE CHANOINE HECTOR HOORNAERT

TRADUCTEUR DES ŒUVRES

DE

SAINT JEAN DE LA CROIX

AVANT-PROPOS

Un des nombreux projets que l'illustre critique espagnol, D. Marcelino Menendez y Pelayo, emporta dans la tombe était de publier une étude approfondie sur Sainte Térèse écrivain.

Jusqu'à ce jour, pareille étude n'a pas été écrite. L'œuvrette de Sanchez Moguel, *El lenguaje de Santa Teresa,* est d'une valeur bien relative et l'étude de Blanca de Los Rios, *El influjo de la Mistica de Santa Teresa,* est bien courte. Pourtant, en dehors de ces travaux, auxquels il faut ajouter quelques articles et quelques pages détachées dans les biographies et dans les histoires de la littérature, l'immense bibliographie térésienne ne renferme rien sur le sujet.

Or, de l'avis de tous les critiques, Térèse d'Avila occupe dans la littérature de son pays une des premières places. Écrivain du début de la période classique, l'importance de son œuvre pour les lettres espagnoles est au moins égale à celle de Montaigne ou de Pascal pour les lettres françaises.

Mon but est de présenter, non seulement aux croyants que leur foi prédispose à admirer la Grande Mystique, mais encore à tous ceux qui savent apprécier la Beauté partout où elle se rencontre, une synthèse qui mette pleinement en lumière cette attachante figure littéraire.

Un moderne, confirmant le jugement de toute la

critique antérieure, a pu dire : « Sainte Térèse est l'écrivain le plus personnel qu'ait produit le génie espagnol et peut-être le génie humain [1] ».

C'est cette géniale personnalité que je m'efforcerai de dégager au cours de cet ouvrage.

La personnalité de Térèse s'accuse dans ses idées, dans sa langue, dans son style.

Les idées de la Sainte ont fait l'objet de trop de travaux pour que je m'y arrête longuement. Je tâcherai seulement de dégager des doctrines de la Réformatrice les idées générales et humaines, afin de mieux souligner la puissance et l'ampleur intellectuelles de l'Écrivain.

La langue sera également étudiée dans ses rapports avec les facultés primesautières du prosateur qui l'a employée. Je ne prétends donc pas en présenter une étude philologique abstraite, mais, par une série d'observations, en faire apprécier le caractère original et spontané.

Enfin le style fera l'objet d'une étude approfondie et systématique, car ici la personnalité de l'écrivain se révèle dans toute sa plénitude.

La tradition catholique, à commencer par le P. Ribera, affirme que Sainte Térèse d'Avila écrivit ses œuvres sous l'inspiration du Saint-Esprit. Est-ce à dire qu'elle ne doive rien aux hommes ? Il serait erroné de le prétendre. Dans un chapitre spécial, je tâcherai de rapprocher ses écrits, aussi complètement que le permet l'état actuel des études térésiennes, de toutes les sources externes auxquelles notre écrivain aurait pu s'approvisionner d'idées ou d'images.

---

1. Cf. Polit, Introd. à la trad. des *Œuvres* par les Carmélites de Paris, t. I, p. XIII.

Ces rapprochements, on le verra, loin de diminuer la personnalité de Térèse, ne feront que la mettre en lumière.

Néanmoins, tel qu'il est, ce chapitre ne saurait être définitif. La plupart des sources térésiennes sont trop peu connues pour ne pas rendre problématiques certains rapprochements et ne pas faire omettre peut-être plus d'un point capital. Chacune de ces sources devra donc être reprise, minutieusement étudiée en elle-même et rapprochée ensuite des écrits térésiens. Ce sera l'œuvre délicate d'auteurs de monographies, dont quelques-unes déjà sont en préparation.

D'autre part, Sainte Térèse d'Avila n'a pas écrit en dehors de son temps et de son milieu. Son œuvre est située, dans l'histoire des idées européennes, à ce carrefour qu'on appelle le XVIe siècle. Vécue à une époque où les horizons politiques sont chargés de lourds nuages, elle traduit aussi un milieu social très particulier. Pour cela même elle n'a pu manquer de refléter certaines idées du temps. Enfin, pour la comprendre, il est nécessaire, même à un point de vue purement littéraire, de déterminer nettement sa place dans le chaos apparent des productions de l'époque.

Pour étudier la personnalité de notre écrivain il était donc indispensable de rechercher ce qu'il doit à son milieu.

Enfin et surtout, il a fallu tenir compte de son tempérament : tempérament à coup sûr exceptionnel. Si l'étude du milieu nous explique certaines des idées de Térèse et jusqu'à un certain point sa tournure d'esprit, l'analyse de ses facultés nous aidera à comprendre le singulier mélange que nous offrent sa vie

et son style de sensibilité délicate, finement émotive, et d'intelligence pénétrante, positive et pratique.

Le plan de cet ouvrage sera donc des plus simples.

Dans une première Partie, je tâcherai de situer l'Œuvre et de préciser le milieu et le moment où elle fut écrite.

Dans une deuxième Partie, j'analyserai le tempérament littéraire et les facultés de l'écrivain : l'imagination, la sensibilité, l'intelligence.

Enfin, une troisième Partie sera consacrée à l'Œuvre elle-même. Je tâcherai d'en déterminer les caractères généraux, et d'en énumérer les sources externes ; et, après avoir renseigné le lecteur sur tous les détails accessoires qui peuvent intéresser sa curiosité concernant chaque écrit en particulier, j'analyserai les mérites esthétiques et littéraires du style térésien.

En envisageant l'Écrivain, il n'est guère possible de faire complètement abstraction, en Térèse, de la Sainte, favorisée par Dieu de dons extraordinaires et placée sur les autels par l'Église catholique.

Je tiens à déclarer ici, quelle que soit l'interprétation dont mes paroles, en un sujet aussi délicat, puissent être susceptibles, que je ne prétends à aucun moment expliquer les phénomènes et les états surnaturels de sa vie par des facteurs d'ordre purement naturel.

Le talent littéraire de Sainte Térèse, comme celui de tout écrivain, a subi un développement naturel. Ceci n'exclut nullement l'origine surnaturelle de certaines de ses connaissances. En limitant mon étude aux éléments humains qui ont pétri son intelligence, développé ou atténué sa sensibilité, je ne veux point

écarter l'action des facteurs surnaturels ; cela spécialement pour les états mystiques, dont Dieu seul est la cause efficiente et directe. Ce sont là des principes que Térèse affirme catégoriquement en plus d'un endroit, et l'on ne peut, sans raisons péremptoires, repousser son témoignage.

Au cours de mon étude, je devrai forcément multiplier les citations dans le texte original. Pour ne pas rendre la lecture trop pénible je réduirai ces citations au minimum. Je le ferai bien malgré moi, car j'ai conscience que même la meilleure traduction étouffe et fane ce style primesautier, d'une élégance vieillotte, d'une grâce un peu désordonnée, et foisonnant d'images et d'expressions si spécifiquement espagnoles. Où le texte original s'imposait, je l'ai mis en note. C'est lui que liront de préférence les érudits et tous ceux qui, pour apprécier Sainte Térèse dans son idiome maternel, auront voulu s'imposer l'effort d'apprendre la belle langue de Castille.

Sauf pour les Lettres où, faute d'une édition meilleure, il m'a fallu donner le texte de l'édition Rivadeneyra, je cite d'après l'édition critique de Burgos.

Avant de livrer au public cette étude qui m'a demandé des années de laborieuses recherches, il me reste à remercier tous ceux qui ont bien voulu m'aider à la mener à bonne fin.

Je remercie en premier lieu le P. Silverio de Santa Teresa, l'éminent auteur de l'édition critique, dont les conseils et les renseignements oraux et écrits m'ont aidé à éclaircir plus d'un point délicat. Je rends un hommage de gratitude à M. Gaston Cirot, l'érudit

térésien, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux, et à M. Gaston Echegoyen, professeur au lycée français de Madrid, dont j'attends avec impatience la publication d'un important travail sur l'Amour divin et les Sources térésiennes.

J'adresse également un souvenir ému à ces bons religieux d'Espagne, si attachés à leurs gloires nationales, si accueillants pour l'étranger qui n'avait avec eux d'autres liens que cette commune admiration pour la « Mujer Grande ».

Et ici ma pensée s'en va tout particulièrement vers les bons Carmes d'Avila, vers le P. Supérieur et le sympathique Maître des Novices des Dominicains de Santo Tomás, vers le P. Supérieur des Augustins de l'Escorial.

Je remercie enfin mon ancien maître, M. Alphonse Bayot, professeur de langues et de littératures romanes à l'Université de Louvain, pour les marques de sympathie éclairée qu'il n'a cessé de me témoigner au cours de ce travail.

BIBLIOGRAPHIE DU SUJET

I — BIBLIOGRAPHIES GÉNÉRALES.

H. De Curzon : *Bibliographie Térésienne*, Paris, libr. des Saints Pères, 1902. — Serrano y Sanz : *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, art. Teresa de Jesús, t. II. Madrid, Rev. de Archiv. 1905. — Silverio de S. Teresa : *Bibliografia Teresiana*, en préparation.

II — ÉTUDE DU TEXTE.

Éditions du texte original :

Escritos de Santa Teresa, collect. des Autores Españoles, Rivadeneyra (1861) t. LIV et LV. A signaler seulement pour les Lettres, faute d'une meilleure édition, bien que le texte en soit sujet à caution. — La Fuente et Selfa : *édition phototypique de la Vida*, Madrid, 1873 *et des Fundaciones*, Madrid, 1880 ; Lluch : *édit. phototyp. du Castillo*, Séville, 1882 ; Herrero Bayona : *éd. phototyp. du Camino* (Ms. de l'Escorial) *et du Modo de visitar*, Valladolid, 1883. — *Las Moradas*, Clasicos castellanos, Madrid, 1910. — Silverio de S. Teresa : *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, tipog. de El Monte Carmelo, 6 tomes parus, 1915-1919 ; Nouvelle édition en un tome, Burgos, 1922.

Traductions françaises :

Œuvres complètes de S. Térèse, trad. par les Carmélites du premier monastère de Paris avec la collaboration de Mgr Polit, Paris, Beauchesne, 6 t. parus, 1907-1910. — *Lettres de S. Thérèse* trad. par le P. Grégoire de S. Joseph, Pustet, 2e éd. 1906, 3 vol.

III — QUELQUES OUVRAGES POUR SERVIR A L'ÉTUDE DU MILIEU.

Histoire :

Blasquez : *Geografia de España en el siglo XVI*. Madrid, 1909. — Ranke : *L'Espagne sous Charles-Quint, Philippe II et Philippe III*. Paris, 1873.

Prescott : *Historia del Reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Dª Isabel*, Madrid, 1855. — Robertson : *Historia del*

imperador Carlos Quinto, trad., Madrid, 1821, 4 vol. — DE RIDDER : *La cour de Charles-Quint*, Bruges, 1889. — GACHARD : *Charles-Quint*, Biographie nationale, (publ. par l'Acad. Royale de Belgique), t. III p. 523 à 960, Bruxelles, 1872. — GOSSART : *Notes pour servir à l'histoire de Ch. Q.* Mém. cour. de l'Acad. de Belgique t. LIV, Bruxelles, 1897 ; *Charles-Quint et Philippe II*, Bruxelles, 1896. — CABRERA DE CORDOBA : *Historia de Felipe II rey de España*, Madrid, succ. de Rivadeneyra, 1876, 4 vol. in-4°. — GACHARD : *Correspondance de Philippe II*, Bruxelles, 1848-79. — MIGNET : *Antonio Perez et Philippe II*, Paris, 1881. — MAURENBREGER Y JUSTI : *Estudio sobre Felipe II*, trad., Madrid, 1887. — KURTH : *Comment Philippe II travaillait*, Mélanges Frédéricq, Bruxelles, 1894. — FERNANDEZ MONTANA : *Felipe II el Prudente ; Más luz sobre Felipe II ; Felipe II en relación con las artes y las ciencias*, Madrid, 1912.

Vie sociale, morale, économique :

PEDREGAL : *Estudios sobre el engrandecimiento y la decadencia de España*, Madrid, 1878. — MOREL-FATIO : *L'Espagne au XVIe et XVIIe s. Docum. historiq. et littér.* Paris, libr. espagnole, Heilbronn, Henninger, 1878. — *Relaciones historicas de los siglos XVI y XVII*, public. por la sociedad de bibliofilos españoles, Madrid, 1896. — HAEBLER : *Prosperidad y decadencia economica de España durante el siglo XVI*, Madrid, 1899. — *La chronique scandaleuse d'un bouffon du temps de Charles-Quint*, Bullet. Hispan. 1909 t. XI p. 370 à 396. — ESPEJO : *La carestia de la vida en el siglo XVI y medios de abaratarla*, Revista de Archivos, 1921, t. XLI p. 36-54, 169-204. — CARRAMOLINO : *Hist. de Avila, su provincia y obispado*, Madrid, 1872. — ARIZ : *Hist. de las grandezas de la ciudad de Avila.* — BALLESTEROS : *Estudio historico de Avila*, Avila, Martin, 1894. — FORONDA : *Carlos Quinto en Avila*, Illustrac. española y americ. 1898, t. XXVIII et XXIX. — GUERLIN : *Ségovie, Avila, Salamanque*, Paris, 1914. — Pour l'étude des mœurs et l'hist. locale il est également indispensable de lire les écrivains de l'époque, en particulier les moralistes, tel MALON DE CHAIDE, *la Conversion de la Madalena*, Aut. Españ. t. XXVII, ainsi que des ouvrages comme les mémoires de GONZALO DE AYORA sur Avila.

Vie intellectuelle :

DENIFLE : *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885. — REYNIER : *La Vie universitaire de l'ancienne Espagne*, Toulouse, 1902. — ACISCLO FERNANDEZ VALLIN : *La cultura científica de España en el siglo XVI*, 1893. — MENÉNDEZ Y PELAYO : *La Ciencia española*, coleccion de escrit. castellanos, t. LII, LVII, LXIV. — HÉFÉLÉ : *Le Cardinal Ximenez et les affaires religieuses en Espagne à la fin du XVe s. et au comm. du XVIe*, trad., Tournay, Casterman, 1856. — ELGUERO : *Ximenez de Cisneros, Ensayos de crit. histor.*, San Antonio, Texas, 1919. — WATSON : *El gran pedagogo español del Renacimiento, Juan Luis*

Vives, 1920. — HUIT : *Le Platonisme à la fin du Moyen-Age*, Annales de Philos. chrétienne, avril, 1890 ; *Le Platonisme pendant la Renaissance*, 1895-1898. — HUMBERTCLAUDE : *Erasme et Luther*, Paris, 1909. — DE WULF : *Hist. de la Philosophie médiévale*, Louvain, 1905. — MAHIEU : *Suarez..*, Paris, Desclée, 1921.

Vie religieuse :

HINOJOSA : *Felipe II y el Conclave de 1559*, Madrid, 1889 ; *La jurisdiccion apostolica en España y el proceso de D. Antonio de Covarrubias*, Homenaje a Menendez y Pelayo, II. — PASTOR : *Histoire des Papes depuis la fin du M. A.*, Paris, 1898. — ASTRAIN : *Historia de la Comp. de Jesus en la assistencia de España*, Madrid, 1902. — MIGUEL ANGEL : *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint*, Rev. de Archivos, Jul.-Agosto, 1914.

UZOZ Y RIO : *Reformistas Españoles*, Madrid 1847-1865, 20 t. — CASTRO : *Historia de los protestantes esp. y de su persecucion por Felipe II*, Cadiz, 1851. — MENENDEZ Y PELAYO : *Los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 3 volumes en réimpr. — BOEHMER : *Francisco Hernandez und Fr. Francisco Ortiz*, Leipzig, 1865. — REUSCH : *Luis de Leon und die Spanische Inquisition*, Bonn, 1873. — BLANCO GARCIA : *Segundo proceso instruido por la Inquisicion de Valladolid contra fr. Luis de Leon*, Madrid, 1896. — GETINO : *El proceso de Fray Luis de Leon*, Salamanca, 1906. — CUERVO : *Fr. Luis de Granada y la Inquisicion*, Homenaje a Menendez y Pelayo. — LEA : *Chapters from the religious history of Spain*, Philadelphie, 1890 ; *A history of the Inquisition of Spain*, New-York, 1906-7, 4 vol. — MOELLER : *L'Inquisition moderne en Espagne* ; Rev. d'Hist. Eccl. 1913, p. 743 et sv. — FITA : *La Inquisicion de Torquemada, secretos intimos* ; Boletin de la R. Acad. de Hist. t. XXIII.

IV. — PRINCIPAUX DOCUMENTS ET ÉTUDES BIOGRAPHIQUES.

A) Travaux anciens :

Documents capitaux :

En premier lieu l'Autobiographie ou *Vida de S. T. por ella misma*. — DIEGO DE YÉPÈS : *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen T. de J.* Madrid, 1587. — FRANCISCO DE RIBERA : *La vida de la Madre T. de J.* Salamanca, 1590. — JULIAN DE AVILA : *Vida de Santa T. de J.* éd. La Fuente, 1881. — Fr. ANTONIO DE LA ENCARNACION, C. D. : *Vida, milagros... de S. Teresa de Jesús*, 1614.

Documents accessoires :

ANA DE JESUS : *Fondacion de Granada*, v. *Obras*, éd. Rivadeneyra, I, p. 562. — MARIA DE SAN JOSÉ : *Libro de Recreaciones* et *Ramillete de Myrra*. mss. Madrid. — HIER. GRACIAN : *Dilucidario*

del verdadero espiritu... Madrid, 1604 et 1616 ; *Peregrinacion de Anastasio*, ms. éd. à Burgos par le P. Angel Maria, 1905 ; *Didlogos sobre la muerte de S. Teresa*, escritos por el P. Gracian y editados por el P. Silverio de S. Teresa, Burgos, 1913. — Andrés del Marmol : *Excelencias, vida y trabajos del Padre fr. Geronimo Gracian de la Madre de Dios...* Valladolid, 1619. — Ana de San Bartolomé : *Autobiographie*, ms. chez les Carmélites d'Anvers, trad. Bouix, Paris, Lecoffre, 1872. — Francisco de S. Maria : *Reforma de los Descalzos*, Madrid, 1644, 2 vol. surtout le t. I. — Antonio de San Joaquin : *Año Teresiano*, Madrid, 1743 à 1766, 12 vol. in 4°. — Jerónimo de S. José, *Historia del Carmen Descalzo*, Madrid, 1637. — Andres de la Ascensión : *Memorias historiales.*

A ajouter les différentes informations et dépositions du Procès de Canonisation, ainsi que diverses relations comme la relation d'Anne de Saint Jérôme, de Doña Maria Espinel, de Julien de Avila. Plusieurs sont en Ms. à la Bibl. Nac. de Madrid. Voir pour la plupart de ces documents les appendices des différents vol. de la récente édition des Œuvres par le P. Silverio.

B) Études modernes :

Principales biographies :

Les Bollandistes : *Acta Sanctorum*, octobr. t. VII (pars prior) p. 109 à 790 : *De S. Teresia Virgine*, Bruxelles, 1845, in f°. — *Histoire de S. Thérèse, d'après les Bollandistes...* par une Carmélite de Caen, Paris, 1882. — P. Gregorio de S. Salomé : *Vida compendiosa de N. M. S. Teresa de Jesús*, Madrid, 1882. — Gabriela Cunninghame Graham : *Santa Teresa, being some account of her life and times togheter with some pages from the history of the last great reform in the religious orders*, London, 1907 (2d éd.) — Joly : *Sainte Thérèse* ; coll. Les Saints, Paris Lecoffre, 1919 (12e éd.) ; *Psychologie des Saints*, ibid. — Sanvert : *Sainte Thérèse, Étude d'Ame*, Paris, Amat, 1902. — Miguel Mir : *Santa Teresa de Jesus, Su Vida, su espiritu, sus fundaciones* (2 vol.) Madrid, Ratès, 1912. — Conde y Luque : *La verdadera Santa Teresa de Jesus : La mujer*, 1920. — Cazal : *Sainte Thérèse*, Paris, Ollendorf, 1921.

Articles et études accessoires :

Wilkens : *Zur geschichte der spanischen mystik* : *Teresa de Jesus*. Zeitschrift für wissenschaftlichen theologie, V, Hilgenfeld, 1862. — Plasse : *Souvenirs du pays de S. Thérèse*, Paris, Palmé, 1875. — La Fuente : *Manual del Peregrino*, Madrid, 1882. — *Saint Augustin et Sainte Thérèse* ; Revista Augustiniana, 1883. — Hye-Hoys : *L'Espagne Thérésienne*, pèlerinage d'un flamand à toutes les fondations de S. T., Gand, 1893. — Arvède Barine : *Psychologie d'une Sainte*, dans *Portraits de femmes*, Paris, Hachette, 1906. — De Barcia : *El retrato de S. Teresa*, Rev. de Archivos, 1909, XX, 1 à 15. — Martin : *S. T. y la Orden de Predicadores*,

Avila, 1909. — Zugasti : *S. T. y la Compañia de Jesus*, estudio histor. crit., Madrid, Razon y Fé, 1914. — Silverio : *Un alto ejemplo de imitación : S. Teresa*. Revista « Voluntad », oct. y nov. 1920.

V. — DOCUMENTS ET TRAVAUX A CONSULTER POUR LA CRITIQUE EXTERNE ET SPÉCIALEMENT POUR L'ÉTUDE DES SOURCES :

Répertoires et catalogues :

Gallardo : *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, 1866 ; *Registro de F. Colon*. — Salvá y Mallen : *Catalogo de la Biblioteca de Salvá*, Valencia, 1872, 2 vol. — *Catalogue of the Spanish Library, bequeathed by* G. Ticknor *to the Boston Public Library*, Boston, 1879. — *Catalog. librorum qui prohibentur mandato Illmi ac Revmi D. D. Ferd. de Valdès*, Pinciae, 1559 ; réimpression Huntington, New-York. — Reusch : *Die Indices librorum prohibitorum des XVI Jahrhunderts*. Tubingen, 1886. Litterarisches Verein, Stuttgart, t. CLXXVI. — Perez Pastor : *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887 ; *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895 ; *Bibliografía Madrileña* (1566-1625) Madrid, 1899-1906-1907, 3 vol. — Mendez : *Tipografia española*, 1894. — Escudero y Perosso : *Tipografia hispalense*, Anales bibliograficas de la ciudad de Sevilla, Madrid, Succ. de Rivadeneyra, 1894. — Catalina Garcia : *Tipografia complutense* ; — Haebler : *Bibliografia ibérica del siglo XV* ; La Haye, Leipzig, 1904. — Serrano y Moralès : *Reseña historica de las imprentas en Valencia*, Valencia, 1898, 1899. — Serrano y Sanz : *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, Madrid, 1905. — Lacombe : *Les Livres d'Heures, imprimés au XVe et au XVIe siècle conservés dans les bibliot. publiques de Paris*, Paris, 1907. — *Bibliografia zaragozana del siglo XV* por un bibliofilo aragonès, Madrid, 1908.

A consulter également les inventaires des biblioth. privées, catalogues de librairie (v. g. Rosenthal), les inventaires typographiques résultant des concours de la Bib. Nac. de Madrid.

Études sur les Sources Térésiennes :

Morel-Fatio : *Les Lectures de Sainte Thérèse ;* Bullet. Hispan. t. X, 1908. — Sous presse : G. Echegoyen : *L'Amour divin et les sources térésiennes*. (Imprimatur Faculté des Lettres, Paris, 15 mai 1922).

Éditions modernes de Sources :

Cfr. p. ex : *Evangelios y Epistolas, version de G. Garcia de Santa Maria*, Uppsala, 1908. — Fray J. Cuervo : *Las Obras de Luis de Granada*, Madrid, 1906 et suiv. — Voir aussi la Biblioteca de Autores Españoles, édit. Rivadeneyra et la Nueva Biblioteca de

Aut. Españ., édit. Bailly-Ballière, t. I. *Misticos Españoles*, pour Osuna et Alonso de Madrid.

Pour **L'ANALYSE EXTERNE** des œuvres de Sainte Térèse : Signalons les excellentes introductions aux différents tomes de l'édition de Burgos, ainsi que les introductions biens documentées aux volumes de la trad. des Carmélites de Paris.

MOREL-FATIO : *Les deux premières éditions des œuvres de Sainte Thérèse*. Bull. Hispan. t. X, 1908, p. 87 et sv.; *Nouvelles études sur Sainte Thérèse*, Correspondance histor. et archéologique, Paris, Champion, 1911.

VI. — INSTRUMENTS POUR UNE ÉTUDE SUR LA LANGUE TÉRÉSIENNE.

MENENDEZ PIDAL : *Manual de Gramatica historica española* Madrid, succ. de Hernando, 1918. — SANCHEZ-MOGUEL : *El lenguaje de S^a Teresa de Jesus*, Madrid, Impr. clasica esp., 1915 (2^a ed.). — CEJADOR Y FRAUCA : Quelques pages d'introduction aux volumes de son *Historia de la lengua y literatura castellana*. — Voir également divers articles parus depuis 1914 dans la nouvelle *Revista de Filologia española* sous la direction de R. Menendez-Pidal, Madrid.

VII. — QUELQUES OUVRAGES POUR L'ÉTUDE DE LA MYSTIQUE TÉRÉSIENNE.

A) HAHN : *Phénomènes hystériques et révélations de S. T.;* Rev. des Quest. Scientif., Bruxelles, 1883. — JANET : *L'état mental des hystériques*, Paris, Alcan, 1892 ; *Conférence sur une extatique*, 1901. — RIBOT : *Psychologie de l'attention*, Paris, Alcan. — BOUTROUX : *La psychologie du mysticisme*, Rev. bleue, 1902. — GODFERNAUX : *Psychologie du mysticisme*, Revue. Phil., 1902 — RÉCÉJAC : *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, Alcan, 1902. — LEUBA : *Les tendances fondam. des myst. chrétiens*, Rev. phil, 1902. — MURISIER : *Les maladies du sentiment religieux*. — W. JAMES : *The variety of religious experience*. — NORRERO : *L'union mystique chez Sainte Thérèse*, Paris, Fischbacher, 1905 ; — DELACROIX : *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan, 1908. — MONTMORRAND : *L'érotomanie des mystiques chrétiens*, Rev. philosoph. 1905 ; et *Psychologie des Mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, Alcan, 1920.

B) RIBET : *La mystique divine*, Paris, Poussielgue, 1878. — Ch. DE SMEDT : *Les révélations de Sainte Thér.* Rev. des Quest. histor., Paris, 1884. — DE SAN : *Étude pathologico-théologique sur Sainte Thér.* 1886. — ARTURO PERALES GUTIERREZ : *El supernaturalismo de S. Teresa y la filosofia médica*, Madrid, 1894. — POULAIN : *Des Grâces d'oraison*, Paris, Beauchesne, 1914 (9e éd.)

— IMBERT-GOUBEYRE : *La stigmatisation et l'extase divine*, Paris, Amat. — SAUDREAU : *Les degrés de la vie spirituelle*, Paris, Amat. — LEJEUNE : *Manuel de Théologie mystique*, Paris, Poussielgue. — ARINTERO : *Evolutio mystica*, Salamanque, 1919. — FARGES : *Les phénomènes mystiques*, Paris, 1920. — G. DUMAS : *Comment aiment les mystiques chrétiens*, Rev. des deux Mondes, 1906. — GARRIGOU-LAGRANGE : *Objet et Méthode de la théologie mystique*, dans La Vie spirituelle, 1919, n° 1. — Consulter aussi la Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse.

VIII. — ÉTUDES ET TRAVAUX DE CRITIQUE LITTÉRAIRE ET ESTHÉTIQUE :

A) Histoires générales de la littérature espagnole :

CAMPMANY : *Teatro histórico crítico de la elocuencia española*, 5 vol. in-12, Barcelona, 1852, v. t. III p. 169 y sg. — TICKNOR : *History of the spanisch literature*, London, 1863. — AMADOR DE LOS RIOS : *Historia critica de la literatura española*, Madrid, 1865. — FITZMAURICE KELLY : *Histoire de la littérature espagnole* trad., Paris, Colin, 1913. — MÉRIMÉE : *Précis d'hist. de la litt. espagn.* Paris, Garnier, 1908. — ANGEL SALCEDO RUIZ : *La literat. española*, Madrid, 1915. — CEJADOR Y FRAUCA : *Hist. de la lengua y literatura castellana*, Madrid, 1915, t. II et III.

B) Études spéciales ou articles détachés.

ROUSSELOT : *Les mystiques espagnols*, Paris, 1867. — *Santa Teresa escritora*, art. paru dans la Ciencia catolica, 1882. — SANCHEZ MOGUEL : *El lenguaje de S. T., juicio comparativo de sus escritos con los de S. Juan de la Cruz y otros clasicos de su época*, Madrid, 1882, 1915 (2e éd.) — MENENDEZ Y PELAYO : *Historia de las ideas esteticas en España*, t. III, Madrid, succ. de Rivadeneyra, 1896 ; *Origenes de la novela*, Nueva bibliot. de Aut. espan., t. I, VII, XIV, Madrid, 1905-1910 ; *Ensayos de critica filosofica* ; *Ensayos de critica literaria* ; *De la poesia mistica*, Madrid, succ. de Rivadeneyra. — VON WALDBERG : *Studien und Quellen zur geschichte des Romans. I. Zur entwicklung der « Schonen Seele » bei den spanischen mystikern*, Berlin, 1910. — CEJADOR Y FRAUCA : *Cabos sueltos*, Madrid, 1907. — BLANCA DE LOS RIOS : *Influjo de la mistica, de Santa Teresa singularmente sobre nuestro grande arte nacional*, Madrid, 1913. *Homenaje literario a la gloriosa doctora S. T. de J. en el III centenario de su beatification*. Madrid, 1914. — H. GUERLIN : *Sainte Thérèse*, dans la collect. L'Art et les Saints. — Voir également dans certaines biographies de la Sainte, quelques pages consacrées à l'Écrivain.

PREMIÈRE PARTIE

LE MILIEU

CHAPITRE I

LES HORIZONS POLITIQUES

Avila porte une auréole d'épopée.

Au sommet d'un roc gris, quatre vingt huit tours en demi-lune bouclant de lourdes murailles féodales qui encerclent des maisons, des églises, des palais massifs et dans lesquelles s'ouvrent d'énormes portes en arc aux noms de légende, telle est la cité que depuis des temps lointains on appelle : *Avila de los Caballeros*, Avila des Chevaliers.

En elle battait jadis le cœur ardent de Castille-la-Vieille. La conquête arabe et la *reconquistad* avaient rongé ses murs de leurs flots sauvages et l'on narrait encore, à l'époque de Térèse, l'exploit de Chimène Blasquez qui, tandis que les hommes étaient en campagne, avait avec les femmes avilaises repoussé une surprise des maures.

Réédifiée par Raymond de Bourgogne, repeuplée par des familles venues des Asturies et de Léon, elle fut l'asile des rois. Autour d'elle, comme autour d'une ruche, bourdonnait une noblesse turbulente. La fervente cité avait été le théâtre de ses sanglantes compétitions. Aguila, Bracamonte, Henao, Davila, Verdugo, Cepeda, affichaient alors d'orgueilleux blasons qui achèvent aujourd'hui de s'effriter sous la morsure du vent âpre ; et les tours de leurs palais massifs ressemblaient aux « castillos » carrés de la reconquête jalonnant les monts de Castille.

Au XIIIe siècle, Avila avait soutenu la dynastie nais-

sante contre l'ambition des maisons voisines et les menées de l'aristocratie. C'est dans sa sombre cathédrale que se célébrèrent les tristes noces de Juan II avec Marie d'Aragon ; c'est dans ses murs tragiques que se forma la ligue contre l'incapable Henri IV, et tout près d'eux, dans la campagne, que s'éleva l'échafaud de dérision où il fut bafoué et découronné en effigie tandis qu'hidalgos et clergé acclamaient le jeune prince Alphonse.

Ferdinand et Isabelle y eurent leur Escorial dans le superbe couvent de Santo Tomás, hors des murs. Ce fut de là que les Rois Catholiques gouvernèrent les provinces unies sous leur sceptre.

Mais lorsque la dynastie s'émancipe, lorsqu'elle tend à l'absolutisme, l'orgueilleuse cité se rebiffe. Ses « fueros » sont sacrés, et Charles Quint n'y touche pas en vain. Dans une des chapelles attenant au cloître de la Cathédrale se forma et se réunit la « Santa Junta » ; de là partirent les directives de ce mouvement opiniâtre des « Comuneros » qui gagna bientôt toutes les Communes de Castille.

Aussi lorsque le 17 mai 1534, Charles, roi d'Espagne et empereur d'Autriche, le premier qui ait pris le titre de Majesté, monarque sur l'empire duquel le soleil ne se couchait jamais, fut reçu par « *la justicia, los caballeros, escuderos y hombres buenos de la Ciudad* », il dut respectueusement déposer la toque et, ayant baisé la croix, jurer, la main sur l'évangéliaire que lui tenait l'évêque, de maintenir et respecter les privilèges, exemptions et libertés de l'antique cité.

Mais sous Philippe II, Avila faiblit : Son aristocratie l'abandonne. Les grands féodaux, comtes, marquis ou ducs, vaincus dans leur lutte contre l'absolutisme, suivent la cour, et désertent leurs palais de province. Sa petite noblesse, accoutumée à vivre sous le haubert, entraînée déjà à la solde de Charles-Quint, se bat là-bas

en Italie, en Picardie, en Flandre. Beaucoup de ses hommes valides, comme par exemple presque tous les Cepeda, frères de Térèse, partent pour le Nouveau Monde. Son industrie, les draps, la fabrication des tapis, et le commerce en général, laissés presqu'entièrement aux mains des Juifs, avaient été paralysés par l'expulsion de ceux-ci. Le décret d'ostracisme frappant les Morisques leur porta le dernier coup.

Aujourd'hui, cité morte, Avila n'est plus qu'un écrin splendide. Les cigognes ont bâti leur nid sur la tour des vieux palais et sur les hautes façades des églises en ruines ; elles sont là, rêvant au sommet d'une muraille haute, ou glissent, hiératiques, dans l'immatérielle pureté du ciel castillan.

Jusqu'aux sierras lointaines qui le soir se violacent, la campagne vallonne, paisible. Plus près de la ville, les quartiers jadis riches et animés sont aujourd'hui déserts. Le vieux couvent de San-Francisco, là-bas dans les champs suburbains, achève de tomber en ruines et les troupeaux gardés par un pâtre immobile viennent brouter l'herbe jusqu'au pied des murailles de la cité tranquille.

I

Le 28 mars 1515, tandis que dans le palais des Cepeda tout proche des remparts naissait la fille d'Alonso et de Béatrice de Ahumada, Avila était encore dans toute sa force orgueilleuse. Tous les grands mouvements qui en ce début du XVIe siècle agitaient l'Europe, en passant par dessus les monts trouvaient un écho dans la cité guerrière.

Comme aujourd'hui, ourlée de neige, la noire Sierra de Gredos barrait l'horizon. Hantées de monstres fantastiques dont pâtres et paysans se racontaient le soir autour d'un *brasero* les sinistres légendes, ces mon-

tagnes sombres étaient pour les populations naïves un pays de sorciers et de sabbats. Par delà la Sierra étrange et merveilleuse, c'était pour les enfants et les simples le pays des hérétiques, Mores, Sarrazins, Luthériens ou Juifs ; pour les autres c'était l'Europe, c'est-à-dire la guerre, la barbarie et le désordre ; c'était la France, c'était l'Empire et l'Italie, c'était aussi Rome et la Papauté.

En ce temps-là Léon X était pape. Par toute l'Église régnait un malaise endémique et une grande indiscipline. Le Concile de Latran n'avait pu y remédier.

Au Nord c'était la lutte entre l'Empereur et le Roi très chrétien. Les routes du Milanais étaient couvertes de troupes au pillage. La lutte se poursuivait acharnée avec des alternatives de succès, et les soldats rentrant à Avila à l'automne, racontaient sur la place devant la cathédrale, près du palais des Véladas, l'étonnante victoire des Français à Marignan.

En 1516 Charles devenait roi d'Espagne. Il réunissait sous son sceptre les couronnes d'Aragon et de Castille et l'héritage des ducs de Bourgogne ; en 1519 il y ajoutait la couronne impériale, tandis qu'au loin, là-bas au delà des mers occidentales, Pizarre et Cortez lui conquéraient de nouveaux royaumes.

De suite, entre la France et lui, c'est un duel à mort. Pour écraser son rival François Ier, il faut à Charles-Quint des hommes et de l'or. Il trouve des lansquenets souabes, des volontaires flamands, des fantassins suisses.

Il demande aussi des contingents aux Cortes des Communes de Castille ; certaines, prétextant leur *fueros*, refusent ; dans d'autres les hommes valides, attirés par la solde, s'en viennent, en Champagne, dans le Milanais, en Flandre, en Alsace, « toujours plus outre » à la suite des bannières de l'Empereur.

Pour trouver de l'or on pille les temples et les palais du Mexique, on fait travailler les indigènes du Pérou

dans les mines ; et les lourds galions chargés d'épices et de lingots, battant le pavillon armorié de Léon et de Castille, ne peuvent atterrir assez vite à Cadix ou à Séville. Le moindre retard force Charles à d'onéreux emprunts. En retour les communes lui arrachent de nouveaux privilèges et le chapitre de Tolède de nouvelles exemptions.

L'enfance de Térèse se passe dans ce branle-bas de bataille. Ses grands yeux étonnés auront vu plus d'une fois les groupes d'arquebusiers des *tercios* passer sous l'arc de l'Alcazar ou du Maréchal, ou battre de leur pas mesuré le vieux pont de l'Adaja vers la route de Salamanque.

Dans le palais des Cepeda, la fillette s'amuse à lire des romans de chevalerie ; or, là-bas dans les plaines de Pavie, la vieille chevalerie du Moyen-âge est définitivement brisée et le Roi chevalier, amené à Madrid, déclare tout perdu sauf cet honneur chevaleresque dont il s'était formé l'idéal à la lecture de l'Amadis.

Le traité de Cambrai succédera au traité de Madrid sans que ces alternatives de brouilles et d'accords puissent amener une paix sérieuse.

Pendant ce temps l'Allemagne est à feu et à sang. L'année même où commence la lutte entre Charles-Quint et François Ier, en 1520, Luther brûle devant les étudiants à Wittenberg la bulle « Exsurge » de Léon X, déchaînant ainsi le formidable incendie qui va éclairer de ses lueurs tout le XVIe siècle.

Réunie à Worms, la diète le condamne. Mais ses témérités doctrinales appuyées par ses exemples et l'intempérance de ses prédications ont, avec la complicité des abus existants, bouleversé l'ordre social. Les chevaliers de petite noblesse, parmi lesquels des brigands armés comme Franz de Sickingen, s'abattent tels des vautours sur les riches villes de Souabe et sur les terres de l'archevêque de Trèves. Les hauts barons les écra-

sent. En même temps les paysans se révoltent. Couvents et châteaux de Franconie et de Souabe flambent tels des torches, saccagés par les anabaptistes qui parcourent le pays « comme chiens enragés » en annonçant « l'empire du Christ ». Les Princes foncent sur eux à Frankenhausen. La tuerie est horrible. L'égorgement systématique suit. On tue dix mille hommes en Souabe, dix-huit mille en Alsace.

Les princes protestants se liguent alors à Smalkalde.

En attendant d'écraser un jour ceux-ci à Mülhberg, l'empereur Charles, qui entend par jour plusieurs messes, attaque le Pape Clément VII.

A Rome, les Riaro, les Rovère, les Borgias, les Médicis, les Farnèse, les Carraffa, les Colonna continuent à rôder autour de la tiare. Leurs intrigues amènent dans la Ville les terribles armées du Connétable. Le sac de Rome par les troupes impériales en 1527 fut quelque chose de hideux.

L'Église est agitée jusqu'en ses fondements. Le vent de réforme qui souffle de partout multiplie les dissidences. Chacun se croit inspiré et parle au nom de Dieu. La voix de Savonarole, à peine éteinte depuis un quart de siècle, retentit à nouveau par la bouche d une série de novateurs. Les princes chrétiens semblent pris de vertige. François Ier fait alliance avec Soliman ; et en 1529 les coureurs Turcs arrivent jusqu'aux portes de Ratisbonne.

D'une part c'est le désarroi qui s'implante. Une partie du clergé végète dans l'indiscipline et l'ignorance. A Vienne, Servet nie la divinité du Christ. En Angleterre, Cranmer prononce, malgré Rome, la nullité du mariage d'Henri VIII. Rome excommunie ce dernier. Alors il se révolte. Il proclame l'acte de Suprématie ; et ce geste de soudard, qui n'est qu'un prétexte, lui permet de faire main basse sur les trésors des abbayes et des chapitres. Henri VIII entraîne dans son caprice schismatique la grande

masse de ses sujets. La même année, en France, apparaissent les fameux placards contre l'Eucharistie.

Mais d'autre part une contre-offensive se dessine. Des ordres religieux nouveaux ou réformés réorganisent les forces. Théatins et Barnabites concentrent des milices orthodoxes ; les franciscains réforment leur règle et, en 1537, peu de temps après l'avènement de Paul III, Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus.

Pendant que se déroulent ces événements, Térèse est chez elle, malade. Un mal étrange, nerveux, d'une nature inconnue la gagne. En 1535, un peu apaisée, elle prend l'habit au monastère de l'Incarnation. Mais l'année suivante, ce mal mystérieux, sur lequel on en est encore aujourd'hui réduit aux hypothèses, la reprend, terrible cette fois jusqu'au paroxysme.

En 1539 son état s'améliore.

L'apaisement aussi, au moins apparent et momentané, se produit en Europe. La France et l'Espagne cessent de s'entretuer jusqu'en 1542, puis recommencent, puis s'arrêtent de nouveau en 1546 pour un terme plus long. En 1545 s'ouvre le concile de Trente. François Ier meurt et Henri VIII le suit dans la tombe..

En 1555 Charles-Quint signe avec les princes protestants la paix d'Augsbourg. Puis enfin, fatigué de régner, lassé de violence, « angoisseux pour son âme », voyant l'Europe exsangue et l'Espagne appauvrie, il abdique et se retire au monastère de Saint-Juste.

La même année, Térèse, mécontente de sa vie relâchée, bouleversée à la vue d'un Christ flagellé et sanglant, se convertit à la vie parfaite.

II

Pourtant les violences vont reprendre et cette seconde partie du XVIe siècle sera plus sanglante encore que la première.

En 1556 Philippe II succède à son père. Dès 1557 la grande victoire de Saint-Quentin qui deviendra proverbiale par delà les Pyrénées rend indiscutables la force de son trône et l'hégémonie de son pays.

Philippe est bien l'homme qu'il faut pour vivre à une telle époque. Brantôme dit de lui que c'était « un mauvais garnement aimant à ribler le pavé, à faire querelle à coups d'épée, arrêtant les femmes et les traitant de chiennes ». Brantôme avait ses raisons pour le détester et ne peut être pris au mot. Comme Luther, Calvin, Soliman ou Savonarole, comme bien d'autres à cette époque, Philippe II, avec plus de raisons peut-être, a cru à sa mission divine. Tout Espagnol croyait alors à la sienne propre et, au dire du vénitien Contarini, adorait son souverain au point de se figurer qu'on ne pouvait transgresser ses ordres sans offenser Dieu.

Selon la mentalité du temps bien plus que selon le tempérament de ce monarque, cette mission légitimait toutes les horreurs. « Il vaut infiniment mieux, écrivait en 1567 le duc d'Albe à Catherine de Médicis, conserver par la guerre pour Dieu et pour le roi un royaume appauvri, même ruiné, que sans la guerre l'avoir entier pour le démon et les hérétiques ses sectateurs [1] ». Henri II et Cathérine de Médicis en France, Marie Tudor « la Sanglante » et Élizabeth en Angleterre, Calvin à Genève furent aussi sanguinaires que Philippe avec moins de puissance. Si l'on enlève d'une part ce qui est plus le fait de son temps que le sien propre, son fanatisme et son manque de pitié, si l'on considère d'autre part sa charge énorme et la ténacité avec laquelle il la porta, et si l'on y ajoute, pour éclairer sa psychologie, la lecture de sa correspondance qui nous révèle l'homme intime, on pourra peut-

1. Lettre du 10 déc. 1567. — Gachard, la Bibliothèque Nationale, à Paris, I, p. 401-4.

être encore lui refuser sa sympathie, on ne saurait s'empêcher de l'admirer et de le trouver grand. Mélancolique par hérédité, son labeur effroyable le conduisit à la neurasthénie. Il ne fit rien pour s'en guérir. Il fut casanier, soupçonneux. Ce fut plutôt son temps qui le rendit mauvais.

Dans cette seconde moitié du XVI[e] siècle, tous les états d'Europe sont en proie à la violence. En marge des batailles rangées où le combat à distance à coups de boulets remplace de plus en plus les grands coups d'épée des anciennes chevaleries, ce ne sont partout, le long des routes et dans les villes, qu'arquebusades sournoises et coups de stylets de sicaires stipendiés.

A Rome, à Venise, à Paris, à Londres, aux portes d'Edimbourg on empoisonne, on assassine.

En 1559 les bûchers de l'Inquisition s'allument et se rallument à Valladolid et à Séville ; en 1560 à Tolède et à Séville. A l'auto-da-fé solennel de Valladolid assistent la reine régente Jeanne, son neveu Don Carlos, un nombre considérable de nobles, de dames, ainsi qu'un grand concours de peuple. Melchior Cano, le célèbre dominicain, est chargé du sermon. Après la cérémonie qui dure six heures sans que les assistants donnent le moindre signe de lassitude, quatre-vingt condamnés sont conduits au *Quemadero*.

Mais ce n'est pas en Espagne, qui, à tout prendre, fut le dernier refuge de l'ordre en cette anarchie générale, que les guerres religieuses firent couler le plus de sang. Dès 1545 dans le midi de la France, d'Oppède, le président d'Aix, malgré Sadolet avait prouvé la vigueur de son orthodoxie en incendiant trois villes et vingt-deux villages vaudois. De 1547 à 1550 Henri II avait fait montre de ferveur orthodoxe contre les Calvinistes par sa terrible *Chambre ardente*.

Anne du Bourg, qui l'en osa blâmer, fut pendu et brûlé. Déjà, en 1554, Calvin avait brûlé l'Espagnol

Miguel Servet à Genève, reconnu et saisi au milieu d'un prêche.

En 1560, en France, éclate le conjuration d'Amboise. La haine politique vient assaisonner le fanatisme. Alors protestants et catholiques foncent les uns sur les autres. Les massacres sont atroces. Troublés à coups d'arquebuses, prêches et messes sont de part et d'autre des occasions de rixes. A Vassy, à Sens, à Tours, on lapide, on roue, on noie. Des brutes s'en mêlent comme Montluc, ou comme le baron des Adrets qui terrorise toute une province et force les défenseurs des places qu'il prend à se jeter, du haut des murs, sur les pertuisanes de ses soldats.

Les massacres en Angleterre se feront encore attendre. Ils n'en seront que plus hideux et plus raffinés.

Par toute l'Europe, sang et feu. Trente ans auparavant, plein encore de l'humeur satirique et des plaisanteries grotesques qui avaient caractérisé la fin du XVe siècle et le début du XVIe, le flamand Jérôme Bosch avait peint sur des fonds tragiques d'incendie ses farces infernales. Celles-ci sont devenues de lugubres réalités. On s'agite partout dans une atmosphère de cauchemar. L'Europe est une vision d'enfer.

Au parloir de l'Incarnation où Térèse vivait dans l'affliction de sa vie passée, tous ces événements sont rapportés et commentés. On s'y répète en frémissant les passages les plus éloquents des prédicateurs d'auto-da-fé. Leur thème habituel était un parrallèle entre le feu des bûchers et le feu de l'enfer.

Or, un jour de cette année 1560, Térèse a une vision horrible : Elle se voit dans la bolge infernale, à la place dit-elle, que ses péchés ont méritée ; elle se voit claquemurée dans un cachot sombre s'ouvrant comme une bouche de four au fond d'une ruelle étroite et boueuse, et l'impression est si forte qu'elle en gardera toute sa vie un souvenir d'horreur inexprimable.

III

En 1562, au milieu de contradictions inouïes qui révolutionnent toute la cité, et qui passionneront bientôt la cour et l'Espagne, Térèse fonde à Avila son premier couvent de la réforme, l'année même où par une coïncidence étrange les Turcs détruisaient à Chypre le dernier couvent qui adhérât encore à la règle primitive.

En 1567 elle part, au pas lent des mules, dans son petit chariot couvert, pour la fondation de Médina. Elle ira ainsi jusqu'à sa mort, fondant, bâtissant, restaurant péniblement au prix d'innombrables difficultés de petites maisons pauvres, dont les toits menacent ruine, dont les murs bien souvent sont en torchis et où quelques filles, portant souvent des noms illustres, revêtiront la bure et marcheront pieds nus !

Les rois, eux aussi, en ce moment bâtissent. De leurs mains trop souvent maculées de sang, ils fondent et pétrissent les grands états modernes. François Ier et Cathérine de Médicis, Henri VIII et Élisabeth, Charles-Quint et Philippe édifient, au gré de leurs caprices, la France, l'Angleterre, l'Espagne. En 1562, tandis que Térèse bâtit, pour y cacher sa joie, San José d'Avila, Philippe commence à bâtir l'Escorial pour enfouir dans ce désert fauve son étrange mélancolie.

A mesure que progressent les travaux de ce tombeau splendide où il va mourir lui et sa gloire, se multiplient les petits couvents pauvres où les filles de Térèse viennent s'enterrer pour vivre. Et tandis que là-bas, dans le grand palais solennel et gris, on ne parle qu'à genoux au monarque toujours vêtu de noir, manteau de velours soutaché d'or, toque et pourpoint sombres, les pauvres filles vêtues de bure, dans une suprême liberté, ne s'agenouillent que devant un Dieu lumineux qui rayonne de la joie.

En Angleterre, Élizabeth fonde l'Église anglicane. En 1562, cette femme qui, par sa férocité et son intelligence, prend place au premier rang des femmes illustres que produisit le XVI[e] siècle, rédige les XXXIX articles qui vont consommer le schisme et en être le code. La même année, Térèse travaille à la rédaction de sa *Vie* et prépare les *Constitutions* de sa Réforme.

Cependant Pie V a succédé à Pie IV sur le trône Pontifical. Il prêche par l'exemple les doctrines du grand Concile. Ni chef d'armée, ni humaniste, il est simplement Pape. Térèse et les ordres religieux, nouveaux ou réformés, s'efforcent de le seconder en multipliant aux yeux du peuple les exemples de pauvreté.

Mais les rois continuent à étaler leur luxe. Pour poursuivre leur œuvre de violence ils achèvent de s'endetter ou d'appauvrir leurs sujets. Tous d'ailleurs sont habiles à abuser du mobile religieux. Chacun se donne dans ses états des allures de pontife. Les princes allemands appliquent brutalement le *cujus regio* ; Élizabeth ceint la tiare de l'anglicanisme ; le Roi très chrétien fait, sous couvert de zèle religieux, massacrer les huguenots et ce massacre consolide son trône ; enfin Philippe parvient si habilement à se substituer au Pape aux yeux de ses sujets que, pour épurer son royaume des agitateurs luthériens, juifs ou morisques, il manie en son nom les foudres du Saint-Office, laissant astucieusement à l'Église les responsabilités morales et recueillant pour son compte les bénéfices politiques.

D'ailleurs la fourberie est devenue une méthode de gouvernement. Machiavel a été traduit dans toutes les langues. Prônée par *le Prince,* l'indifférence morale en matière politique est absolue, quoiqu'en même temps l'intolérance religieuse des chefs soit générale. Calvin, Philippe, Marie Tudor, Élizabeth, Cathérine ont le même mépris de la vie humaine dans leur désir fana-

tique d'établir l'ordre dans leur État. Cette mentalité se répète à tous les degrés chez ceux qui gouvernent, depuis les grands maîtres de l'Europe jusqu'aux petits podestats des républiques italiennes et aux roitelets, qui, comme Marie Stuart, font assassiner froidement, par ambition ou par vengeance.

Or, pendant tout ce temps, Térèse de Ahumada y Cepeda, d'ancêtres nobles et de sang pur, estimant à sa valeur cette « argile à briques » que nous sommes, s'élève de plus en plus au-dessus de ces férocités. Elle n'est dure qu'envers elle-même et vit de simplicité. Elle va de Médina, à Malagon, à Salamanque, à Albe ; elle franchit les sierras sous la pluie, le vent, le soleil torride [1].

Comme Élizabeth, Cathérine de Médicis, et les femmes incroyables que produisit le XVIe siècle, elle va poussée par une idée et une passion. Comme elles, elle y puise une indomptable énergie. Mais son énergie est d'une autre nature.

Un soir de printemps qu'elle se trouvait en récréation avec ses filles, dans le petit *patio* du couvent de Salamanque, l'une d'elles au son du tambourin et des castagnettes se mit à chanter le refrain populaire :

Véante mis ojos
Dulce Jesús bueno ...

Térèse sentit soudain ses mains se raidir, ses yeux se fermer, un froid glacial envahir ses membres, et toute son âme enamourée abandonner son corps et entrer en extase. On la transporta dans sa cellule et ce fut au

1. En 1569, en route pour Tolède, la Sainte passa par Madrid. Elle fit transmettre, par l'intermédiaire de la princesse Jeanne, quelques avis au Roi. Vivement frappé, Philippe II manifesta le désir de connaître la fondatrice. Mais les instants trop précieux de Térèse ne pouvant se concilier avec les lenteurs de l'étiquette, ces deux personnages illustres ne se rencontrèrent jamais.

sortir de cet accès d'ineffable union que, donnant libre cours à son exultation intérieure, elle composa la célèbre glose : « Je meurs de ne pouvoir mourir ».

Ceci se passait le 17 avril 1571.

Le 7 octobre de la même année un événement d'une portée considérable vint mettre en liesse toute la chrétienté. Une flotte de galères vénitiennes, de caravelles gênoises et de galiotes espagnoles sous les ordres de Don Juan d'Autriche taillait en pièces, dans le golfe de Lépante, les galères ottomanes.

Le retentissement de cette victoire dans l'Europe chrétienne fut immense, surtout dans les couvents d'Espagne.

Térèse était alors prieure à l'Incarnation d'Avila. Pour les gens simples, pour les religieuses, le turc était le *moro*, l'hérétique, le juif, parent de ceux qui avaient crucifié le Christ. Il était définitivement humilié par un prince de maison d'Espagne ! Cela valut à ce fils de l'empereur grâce à Barbara Blomberg, à ce jeune homme qui avait l'amour de la gloire, aimait « bâtir châteaux en France » et faire des vers, d'être célébré à son tour par les poètes et chanté en une *cancion* fameuse par le divin Herrera.

Térèse, qui, dans sa correspondance, parle de Don Juan, et de son départ en France déguisé « en domestique d'un flamenco », ne fait pourtant aucune allusion à cet événement.

C'est que, de plus en plus, les joies de la terre la trouvent indifférente. Seuls les malheurs de la chrétienté la torturent : Le dimanche des Rameaux de l'année 1572, agenouillée au comulgatoire de la chapelle de l'Incarnation, après avoir reçu sur la langue l'espèce sacramentelle, elle se trouve soudain en une telle suspension des puissances qu'elle ne peut avaler l'hostie. Revenant un peu à elle il lui semble que toute sa bouche se remplit de sang. Ce sang bouillonnant et chaud lui

découle des lèvres, lui couvre le visage et coulant toujours l'inonde bientôt des pieds à la tête. Elle même a noté le fait parmi ses « grâces »[1].

Or jamais le sang n'avait coulé aussi abondamment en terre chrétienne : En Espagne, depuis quatre ans, les Morisques sont traqués, décimés, exterminés. En sa correspondance, la Sainte fait plus d'une allusion à cette guerre de tueries réciproques.

En France, l'assassinat règne à l'état endémique. Le 24 août de la même année a lieu le plus affreux des meurtres auxquels la religion a jamais servi de prétexte.

Le jour de la Saint-Barthélémy et les deux jours suivants, huit-mille huguenots sont passés au fil de l'épée. Térèse, vers le même temps, apprend avec douleur que son confesseur, son ami, le P. Martin Gutierrez, qui est rentré en France, vient d'être tué par les calvinistes.

Toutes ces visions de sang provoquent dans son cœur assoiffé de pureté idéale de douloureux brisements. Lasse de tant d'horreur, tendant les bras vers la toute-beauté du Fiancé mystique qui lui est apparu dans ses visions, elle répète éperdument ce cri de toute son âme :

« *¡ Que muero porque no muero !* »

Et voici que le divin Fiancé au milieu de ces affres s'approche. Peu de temps après, vers la mi-novembre de cette même année 1572, la Sainte se trouve, sans quitter la terre, ravie jusqu'aux sphères les plus inaccessibles de l'union. C'est la grande grâce du Mariage Mystique qui, au milieu de l'universelle démesure, la stabilise définitivement dans la paix.

Pendant qu'elle s'élève ainsi et se détache des choses

1. Relaciones espirituales, Merced XXVI. — Ed. de Burgos, t. VI.

terrestres dans une joie et une liberté croissantes, ne voyant plus autour d'elle les objets et les événements que «comme des ombres» et « comme en songe », Philippe, solitaire, s'attriste davantage dans ses montagnes grises. Il voit se détacher petit à petit de sa couronne une de ses plus riches provinces. Les brutalités sanglantes du Duc d'Albe ont été inutiles ; beaucoup de marchands flamands ont émigré en Angleterre, laissant leur pays exsangue et miséreux. Les Gueux de mer ont pris la Brielle. En 1572, l'année même du Mariage Mystique, le soulèvement en Flandre est général. Les massacres et le sac de Malines, les tueries de Harlem n'y peuvent rien : la Flandre est en majeure partie perdue pour Philippe.

Deux ans plus tard le roi de France, Charles IX, hanté, nuit et jour, « aussi bien, veillant que dormant » par les fantômes des corps massacrés, meurt à l'âge de vingt-quatre ans, bourrelé de remords et priant Dieu de lui faire miséricorde.

Et sainte Térèse, triste d'une tristesse divine devant ces événements, écrit en juillet 1574 à D. Teutonio de Bragance : « Je savais déjà la mort du roi de France. Oh ! comme je souffre de voir toutes ces misères et comme le démon de plus en plus gagne des âmes. »

IV

Mais au milieu de ce qu'elle appelle « ces grandes tempêtes », elle continue à vivre sa vie mystique. Elle poursuit toujours plus avant son idéal, et celui-ci se précise à ses yeux à mesure que les préoccupations de la terre, tout en l'enserrant comme une meute, s'éloignent de son esprit.

Recluse à Tolède en 1576 par ordre du Nonce Sega qui lui interdit de fonder encore, elle ne vit plus que par l'âme. Seule l'âme a du prix pour elle ; tout le

reste est songe et fumée, *y todo es nada.* Aussi, lorsqu'en 1577 elle reçoit du P. Gratien l'ordre de rédiger ce livre où elle explorera le monde de l'esprit et détaillera les richesses de l'âme, celle-ci se présente à ses yeux comme un diamant de grand prix, comme une perle gigantesque et du plus limpide orient.

Or, à ce même moment, tandis que Térèse écrit le *Château intérieur,* le corsaire Anglais Drake flibuste devant Callao, le port de Lima, que les espagnols appellent « la cité des rois », trois galions chargés d'émeraudes énormes et des plus beaux diamants du Pérou en partance pour l'Espagne.

Là-bas sur les côtes de Flandre, de 1576 à 1579, les flibots des gueux, tapis dans les replis du rivage, attendent le vent propice, et ce sont d'incessantes razzias et un harcèlement perpétuel qui rend aux troupes espagnoles le séjour impossible.

Ainsi, pendant que la pauvre carmélite s'enrichit par des dépouillements successifs, le roi ne cesse de s'appauvrir.

Mais si le cœur de Térèse brûle d'amour, sa chair exténuée frissonne de fièvre, car partout l'air est glacé de haine : Les Mitigés qui lui ont déclaré une guerre atroce s'acharnent à démolir ses petits couvents. Ils ont pour eux le Pape, le Nonce et le Général de l'Ordre. Térèse s'appuie sur le Roi. Mais les Chaussés sont riches, habiles et violents ; de plus, ils sont armés de cette terrible arme : la bonne foi. Et Térèse connaît coup sur coup la persécution des bons, la mort de ses protecteurs, l'emprisonnement et la torture de ses amis, la trahison d'un de ses chefs. L'an 1578 est pour elle une cime de souffrances et la nuit de Noël de cette même année un paroxisme. Elle passe cette lugubre nuit à pleurer toutes les larmes de son pauvre être, dans un isolement total de toute consolation humaine, tandis qu'au dehors l'ouragan pousse des mugissements de triomphe.

La France travaillée par la Ligue, les Politiques et l'Union Calviniste est déchirée par la haine organisée. Partout triomphe la raison du plus fort. Sur les rivages d'Afrique les corsaires exploitent la marchandise humaine. Dans l'Atlantique et sur les côtes des colonies, les pirates anglais sous Drake, Hawkins ou Raleigh donnent la chasse aux caraques espagnoles. Tous ces coups de force sont fructueux. Tandis que dans le silence d'Avila, Térèse et ses filles vivent humblement de pauvreté, l'Angleterre s'enrichit et sa force navale croît, redoutable.

Philippe devient plus triste en son Escorial désolé où le vent de la Sierra hurle les soirs d'hiver dans les grands cloîtres sombres.

Son ambition n'a fait que grandir. Veuf de Marie Tudor, il se croit des droits à la couronne d'Élizabeth.

Le duc d'Albe, revenu de Flandre, vieillit dans les cachots d'Uzeda[1], coupable d'avoir marié son fils contre le gré de son souverain. En 1580 Philippe le mande, le met à la tête de ses armées et le charge de lui conquérir le Portugal. Et ce rude soldat d'Espagne, qu'une copie de la *Vie* de sainte Térèse consolait dans sa prison, ce malade qui déjà de Flandre écrivait en 1572 : « Demain j'ai 66 ans, je ne suis plus bon à rien », obéit par loyalisme, pénètre en Portugal, conquiert le royaume, en offre la couronne à Philippe et meurt l'année suivante à Lisbonne. Et Térèse qui avait soutenu la duchesse pendant la captivité de son mari lui adresse, en apprenant cette mort, les consolations les plus senties et les plus délicates.

Pour elle, la paix est faite ; son œuvre est assurée ; par bref du 22 juin 1580, Grégoire XIII a consacré

1. « Que j'aimerais connaître la Mère Térèse, avait dit là le terrible Duc au P. Gratien. Je ferais bien des lieues pour me procurer le plaisir de la voir ». Cfr. Polit : Œuvres complètes de sainte Térése de Jésus. Paris, Beauchesne. T. I p. 28.

l'indépendance des Déchaux et leur érection en province séparée.

La conquête du Portugal qui marque l'apogée du règne de Philippe ne parvient pas à le consoler. Il est de jour en jour plus triste. La tâche est décidément trop lourde pour ses bras.

En 1582 Térèse a accompli ses dernières fondations ; elle n'en peut plus ; Burgos l'a épuisée.

Pour elle aussi, malgré son grand courage, la tâche est trop lourde ; et elle s'en vient, petite vieille cassée, par un soir d'automne, s'éteindre dans un sourire sur un grabat du couvent d'Albe.

A partir de cette date, l'Espagne également entre en agonie. Un jour sombre descend sur l'Escorial. Le moment n'est pas éloigné où sur l'empire de Charles-Quint le soleil va descendre et où la terre, lorsque l'Espagne bouge, cessera de trembler.

Philippe rêve encore d'être le bras de Dieu et de se servir, pour réaliser ses plans d'unité politique, de l'unité de foi.

L'Armada invincible qui, cinq ans plus tard, va s'abîmer aux flots de l'océan emportera ses derniers rêves et il mourra bientôt, rongé de goutte et de tristesse, au milieu des rochers désolés de Castille, dont les énormes blocs semblent les débris épars de ses gigantesques illusions.

CHAPITRE II

LE MILIEU SOCIAL

I

Tandis que ces événements bouleversaient le monde, Avila restait irréductiblement ancrée dans son moyen âge.

Avec ses venelles étroites, ses plazuelas balayées par les vents glacés, ses églises semblables à des forteresses, ses innombrables monastères, ses vieux palais aux patios tranquilles et sa terrible ceinture de tours, elle vivait dans une atmosphère immuablement guerrière et monacale. *Avila cantos y santos*, disait le proverbe ; Avila n'a que des pierres et des saints.

Là-bas, plus loin que les plaines semées çà et là de rares villages aux murs de terre battue, plus loin que les montagnes aux blocs arides hantées seulement des loups, des solitaires et des pâtres, c'était Albe, Salamanque, Médina, Burgos, s'ignorant presque l'une l'autre et vivant leur vie indépendante.

Les routes étaient malaisées et peu sûres, fréquentées par des muletiers faisant office de courrier, des soldats rejoignant leur corps, des bandes de gitanes ou de comédiens ambulants, des *picaros* ou des bandits de profession. Le bourgeois ne quittait guère sa ville. Les limites de la *serrania* environnante et des pueblos voisins une fois dépassées, l'homme devenait le *forastero* c'est-à-dire l'étranger ; et la cité était un microscome renfermant tout l'échiquier social de l'époque.

Dans la plaine ou bordant l'enceinte, telle la demeure

des Cepedas située sur les confins de la paroisse de Santo Domingo de Silos, se dressait le château des nobles familles avilaises : Gonzalo ou Davila, Cepeda, Verdugo ou Bracamonte, tous hildagos ou se prévalant de *la limpia sangre*[1]. Près d'eux et très nombreux, les couvents et les églises ; et c'était aux jours de processions la longue théorie des clercs, moines, abbés, prieurs de tous les ordres, de San Francisco, de San Gil, de Santo Tomás, le clergé séculier, le chapitre de la cathédrale, et l'évêque monté sur sa mule et qui passait en bénissant le peuple. Enfin dans leurs maisons obscures, construites en cette même pierre grise dont étaient bâtis églises, palais et remparts, la classe des bourgeois. En ces temps incertains bien qu'Avila connût une certaine aisance, les pauvres augmentaient tous les jours et la petite Térèse pouvait voir, drapés dans leurs haillons, les mendiants hanter le portail de San Vicente ou assiéger la porte des couvents en attendant la soupe.

C'est que, depuis un quart de siècle, la vie de la petite cité s'était considérablement affaiblie.

Dans le quartier arabe où naguère résonnait le bruit joyeux des marteaux à pointe battant le cuivre ou le claquement régulier des métiers à carder le drap se mêlant à quelque mélopée mauresque ou au bouillonnement des jets d'eau retombant dans les vasques des *patios*, tout était aujourd'hui silencieux. Dans le quartier juif, jadis si animé par le va-et-vient des marchands et des mules harnachées de cuir rouge et vert, portant sur le bât les grands couffins ou les outres d'huile, la solitude étendait maintenant son manteau de silence.

La vie de la cité s'écoulait monotone et paisible, perdue en de menues occupations. Cette monotonie

1. Pour posséder *la limpia sangre*, il fallait n'avoir dans son ascendance aucune alliance juive ni morisque.

était brisée à intervalles par des jours de fête religieuse, fête de confréries ou procession, par une réception royale ou enfin par l'apparition des hérauts du roi convoquant les hommes valides à une campagne nouvelle.

***

Et ceci surtout faisait tressaillir « Avila des Chevaliers ». Car tout y avait une allure militaire, jusqu'à la religion. La cathédrale reliée aux remparts avait une ossature de forteresse et le dicho disait :

« Se llamará *Abilés* en esta tierra
» El que más *abil es* para la guerra. »

Ce n'étaient pas seulement les luttes déjà lointaines de la reconquête qui avaient donné aux Avilais ce caractère. Toute l'histoire de Castille et d'Aragon au XIV[e] et XV[e] siècle n'avait été qu'une suite de luttes intestines, de guerres civiles, de démêlés avec les petits états voisins, de déchirements de famille. Ces guerres avaient vite revêtu un caractère violent, souvent même féroce. Elles étaient pleines de trahisons, de coups de poignards, d'égorgements, de sang et de poison. Les exploits les plus fameux et les entreprises les plus difficiles étaient attribuées aux citoyens d'Avila ; quelques noms étaient restés illustres, tel celui du « rayo de la guerra » Sanche Davila. Ces violences, ces coups de force se racontaient encore dans les familles, notamment chez les Cepeda ou les Ahumada. Ils durent exalter l'imagination de Térèse enfant au moins autant que ses vies de saints et ses romans de chevalerie.

Ce caractère guerrier, Avila le garda durant tout le XVI[e] siècle. Il était si unanimement reconnu que le duc d'Albe donnait sans hésiter des passe-droits aux soldats natifs d'Avila disant que la valeur de ces gens-là ne l'avait jamais trompé.

Cette âpreté de vie, de lutte continuelle, d'alerte incessante, d'appel aux armes, où l'idéal religieux, surtout pendant la reconquête, n'avait jamais cessé d'auréoler l'objectif militaire, avait forgé l'âme des Avilais : c'était une âme de bronze peu susceptible de sentimentalités vagues, alliant un sentiment très vif de la réalité au goût d'exploits grandioses capables de rassasier des énergies violentes. C'était comme la quintessence du vieil esprit guerrier qui animait toute la Vieille-Castille où des Abbés et même des Abbesses gouvernaient des provinces ; où des moines conduisaient des armées et défendaient des villes. L'époque d'ailleurs y faisait quelque chose, et si l'archevêque Carillo, laissant là le rochet pour la cuirasse, chevauchait à la tête des troupes à la sanglante bataille d'Olmedo, c'est qu'à cette même époque un pape commandait des légions et pénétrait par la brèche des murailles dans les cités conquises.

Cette alliance et presque cette confusion du double idéal, militaire et religieux, avait fini par imprimer au métier des armes en Castille un caractère sacré.

Elle donna aux hommes de cette nation une fierté qui se mua en orgueil à mesure que l'Espagne, avec les armées de Charles-Quint, étendit son empire sur le monde. Quiconque y portait l'armure du caballero ou le morion du soldat se crut bientôt le héraut de Dieu. Et comme dans toutes les guerres du XVIe siècle, l'espagnol n'eut guère à combattre que des ennemis de sa foi religieuse, Luthériens d'Allemagne, Turcs de Lépante, Huguenots de France, Morisques d'Andalousie, Gueux de Flandre, il se crut vite le peuple unique, seul élu pour cette mission sainte. « Les espaignols, dit Brantôme qui les vit de près, se sont donnez et assurez de tout temps la gloire d'estre les meilleurs de toutes les nations ». Et le fameux Arias Montano, chapelain de Philippe II, envoyé par le roi aux Pays-Bas pour y diriger l'impression de la bible polyglotte, confirme

ce jugement: « L'orgueil de notre nation, dit-il, est intolérable ». Aussi Don Quichotte n'exprime que l'opinion commune du siècle qu'il représente lorsqu'il dit : « Nous sommes les ministres de Dieu sur la terre et des bras pour y exécuter ses jugements [1] ».

Le soldat en guerre c'est à dire en mission tant sur les champs de bataille d'Europe que dans les Indes occidentales, accomplit avec cette idée les pires cruautés. Ainsi agirent le duc d'Albe en Flandre et les compagnons de Cortès au Mexique. Ainsi s'exprimera dans *le siège de Breda* de Calderon, le Capitaine Alonse qui voyant brûler et massacrer les défenseurs de la place s'écrie, féroce de fanatisme : « J'éprouvais tant de plaisir à les voir flamber que je disais : « Chiens d'hérétiques, je suis ministre de la sainte Inquisition ».

Nous retrouvons cette même mentalité chez la femme castillane.

Chimène Blasquez et Marie de Padilla surent défendre l'une les murs d'Avila contre les Maures, l'autre ceux de Tolède contre les armées de Charles-Quint.

Béatrice de Bobadilla pour protéger son amie voulut percer d'un poignard le Grand-Maître de Calatrava au moment où il s'approchait d'Isabelle de Castille, qui lui avait été fiancée contre son goût. Isabelle elle-même savait au besoin revêtir la cuirasse et chevaucher des journées entières avec ses troupes : et c'est elle que le Prince Prospero Colonna vint saluer vers la fin de sa vie « pour voir la femme, disait-il, qui de son lit d'agonie gouverne encore le monde ». La célèbre princesse d'Eboli préféra demeurer recluse et se faire finalement emmurer dans le terrible donjon de San Torcaz plutôt que de se traîner aux genoux de Philippe II.

Cette énergie jusqu'à la mort, cette fierté racique, cet esprit positif, cet amour des choses grandes, toute

1. *Don Quijotte* ; Parte I, chap. XIII.

cette âme splendide de la race, nous la retrouverons dans Térèse d'Ahumada, arrière petite-fille d'un roi de Léon et qui écrivit un jour cette parole qui la résume toute : « Antes quebrar que doblar, plutôt rompre que plier ».

On pourrait croire que cette rudesse qui sent le harnais de guerre et le champ de bataille était uniquement le fait de ceux qui s'adonnaient au métier des armes ou, parmi les femmes, de certains tempéraments exceptionnels. Il n'en est rien. Ces mœurs étaient courantes même parmi la gent dévote. Qu'on se donne la peine de noter dans la seule correspondance de Sainte Térèse les allusions à certains épisodes du conflit entre Mitigés et Réformés. Ce sont des recommandations, presque des supplications au P. Gratien de ne pas aller prendre ses repas chez les Mitigés de peur qu'ils ne l'empoisonnent [1] ; dans un de ses couvents on fait comparaître une religieuse et on l'interroge « en el escrutinio » pendant six heures consécutives [2]; ce sont, à Avila, les deux confesseurs de l'Incarnation, les PP. Germain et Jean de la Croix, enlevés par un coup de force et jetés dans la prison conventuelle ; on leur donne « des aliments salés et on leur refuse à boire » ; le P. Jean de la Croix est battu de verges et il en « a les épaules si déchirées qu'il en reste souffrant pour le reste de ses jours » ; le P. Germain « s'en allait rendant le sang par la bouche [3] ». Au milieu de ces terribles épreuves le P. Gratien, n'en pouvant plus, songeait à quitter l'ordre. Pour relever son courage, sa mère lui fait dire que s'il exécute son projet elle cesse de le regarder comme son fils, et le comte de Tendilla, homme dévôt et de grand zèle, lui fait remettre un message qui parle froidement de le poignarder.

1. Passim ; v. par exemple la lettre du 7 déc. 1576. — 2. Lettre du 31 janv. 1579, à don Hernando, prieur de Las Cuevas. — 3. Lettre du 10 déc. 1577 à Marie de Saint-Joseph.

Sans doute Sainte Térèse s'indigne de ces procédés. Beaucoup moins que nous cependant. Ne parle-t-elle pas elle-même de tuer le plus d'hérétiques possible ? [1].

Un jour au couvent de Séville une religieuse, atteinte d'hystérie aiguë, perd la raison. La Mère Térèse écrit à la prieure : « Quelques coups bien appliqués la feront taire et cela ne lui fera aucun mal [2] ». Par ses intrigues, la sœur Béatrice avait mis sens dessus dessous tout le couvent de Séville. Térèse, dans une première lettre, ordonne de la conduire avec douceur. Dans une lettre suivante à Marie de Saint-Joseph elle la traite encore de « pobrecita » et se réjouit de la voir repentante ; puis elle ajoute : « Ma Mère, il ne faut pas cependant que des choses semblables restent sans châtiment ; puisqu'elle même s'y était déjà déterminée il serait bon de la mettre en prison perpétuelle et qu'elle n'en sorte plus jamais [3] ».

Faut-il appliquer à ces mœurs notre mentalité moderne ? Ce serait s'exposer à n'y rien comprendre.

***

Il y avait toutefois à cette rudesse racique deux tempéraments : la vie de cour et le goût des choses de l'esprit. Ce sont deux éléments importants de l'évolution morale de la société espagnole au XVIe siècle.

Nous verrons au chapitre suivant l'incroyable essor qu'a pris à cette époque la vie intellectuelle.

Quant à la vie de cour, elle continua le siècle précédent. La société courtoise y fut aussi raffinée dans ses sentiments qu'elle avait été véhémente dans son action.

---

1. Vision du combat des Dominicains ; *Vie*, c. XL.

2. Lettre du 4 juin 1578 à Marie de Saint-Joseph : « *Con azotarla quiza no dara esas voces y no le hace daño* ».

3. Lettre du 4 juillet 1580 à Marie de Saint-Joseph.

L'amour chevaleresque y était à la mode et le *pundonor* n'avait pas été moins chatouilleux dans les débats galants que sur les champs de bataille. Il en avait été ainsi à Avila même, dans l'austère Avila, à chaque fois que la cour s'y était établie, tant dans l'entourage de Juan II et d'Enrique IV que dans celui de la reine Isabelle ; car celle-ci qui parlait couramment le latin et trouvait ses délices dans le *de Officiis* de Cicéron, n'était pas, du moins au début, ennemie de « courtoisie ». On y discutait l'amour platonique d'après le *Carcel de Amor*, comme un peu plus tard les dames nobles disserteront sur les ouvrages d'Erasme.

Toute cette société galante aimant les exploits surhumains et les délicats problèmes de sentiment est exprimée dans l'*Amadis* ; l'on y admira avec une ferveur égale la douce fidélité de la belle Oriane, et l'héroïque valeur du *Doncel del Mar*. Ce roman fut, en même temps qu'une expression, un miroir de la société courtoise. L'âme rude de Castille commença à s'y explorer et à se connaître. La coquetterie s'en mêla. Plus d'une castillane aima jouer le rôle d'Oriane et se surhumaniser. A la cour désormais la violence eut moins de prix.

Sous Charles-Quint, Castiglione fut connu en Espagne et *le Courtisan* devint le code qui synthétisa en règles positives les conventions de la vie courtoise.

Sous Philippe II qui avait transporté définitivement la cour à Madrid, ces conventions se multiplièrent dans des proportions invraisebmlables. De plus en plus, la cour était envahie de nouveaux riches fraîchement débarqués d'Amérique. Ils étalaient un luxe insolent. L'ancienne noblesse dut se mettre à la hauteur. Les dignités entraînèrent bientôt une concurrence inouïe de faste et d'ostentation ; et la réaction vers plus d'austérité introduite par la reine Isabelle fut définitivement énervée dans ces milieux. Chaque « Grand », chaque détenteur d'un majorat, avait à ses gages toute une cour

de gentilshommes, de pages, d'écuyers, de donzelles et de duègnes ; le duc de Medinaceli, onze fois grand, entretenait sept cents *criadas* ou membres de sa maison. Térèse trouvera parmi les *criadas* de Louise de la Cerda sa célèbre prieure de Séville, Marie de Saint-Joseph, alors doña Maria de Salazar. Le pundonor en passant sur le terrain de l'étiquette donna lieu aux raffinements les plus fous ; le *formulismo* et les questions de préséance causèrent finalement tant de duels entre hidalgos que Philippe II fut obligé d'y mettre ordre par une pragmatique [1]. Elle n'eut, faut-il croire, qu'un faible effet, puisque ses successeurs durent revenir à la charge.

Doña Térèse de Ahumada y Cepeda qui avait droit au *tratamiento* et pouvait, elle aussi, se prévaloir de la *limpia sangre*, supprime ces titres une fois pour toutes pour elle et pour les autres [2]. Avec Antonio de Guevara qui composa vers ce temps une œuvre charmante où il critique cette vie artificielle et loue la joie de vivre dans ses terres, Sainte Térèse se moque agréablement de ces sottes conventions : « Les vies ne sont plus assez longues pour apprendre les points de civilités, nouveautés et manières de bonne éducation... même pour les en-têtes des lettres il faudra créer une chaire de professeur pour enseigner comment il faut s'y prendre ; tantôt il faut laisser un blanc à gauche, tantôt un blanc à droite, et pour celui qu'on ne traitait même pas de « magnifique », voici qu'il faut mettre « illustre ». Je n'ai pas cinquante ans et ces règles ont changé tant de fois que je ne m'y retrouve plus [3]. Où cela s'arrêtera-t-il ? »

---

1. On en était arrivé au duel méthodique réglé par de doctes traités : Un noble sévillan avait écrit un ouvrage intitulé : « *Les cinq Livres sur la Loi d'Injure, de parole ou d'action* ; *on y trouve les vraies résolutions de l'honneur et les moyens de tirer satisfaction des affronts*, par D. Jeromino Sanchez de Carranza ».

2. Le *tratamiento* consistait à se traiter de Don ou de Doña. Seuls, les hidalgos y avaient droit.

3. *Vie*, XXXVII.

Ce thème deviendra d'ailleurs courant chez les moralistes et à la fin du siècle nous entendons encore, dominant les autres, la voix de Malon de Chaide invectivant les femmes « surchargées de bijoux... et ayant plus de bagues que de doigts et, sur le visage, plus de couleurs qu'en l'arc-en-ciel », et se moquant des marques de déférence qu'exige pour se confesser un pécheur de qualité [1].

***

Que devient dans tout ceci le bon peuple d'Avila et des petites villes de Castille, en particulier ceux que Térèse appelle avec une indicible pitié « la gente pobre y no caballerosa ? ».

De plus en plus il cesse de compter. Après avoir émigré à la cour, les « grands » négligent leurs terres et leurs vassaux. Ceux-ci, au lieu du gouvernement patriarcal de l'ancienne noblesse, connurent l'exploitation des intendants et des agents du pouvoir central. Plus encore que l'expulsion des Juifs et des Morisques, l'exode du capital amena et accéléra la décadence, et bientôt les temps fleuris de la reine Isabelle et du roi Ferdinand où la petite cité menait sa vie indépendante, ne furent plus qu'un souvenir lointain errant par les places tranquilles et les ruelles silencieuses.

Lorsque Térèse avait dix-huit ans, cette évolution qui dura plus d'un siècle était à peine ébauchée. Les familles nobles résidaient encore à Avila. Avec leurs gens, elles habitaient leurs austères *palacios*. On achevait

1. « S'il se confesse... on le conduit à la cellule du Père. Un page lui étale un coussin de peur qu'il ne se fatigue. Il se signe à tour de bras et commence à dire ses fautes. Elles font trembler les murs de la cellule. Mais, que le confesseur le censure ! il se lève ! il se récrie ! Une personne de sa condition ne vit pas comme un moine ! » (Malon de Chaide, *Conversion de la Magdalena*, Autor. Españo'es, t. XXVII. Prolog. P. III, p. 348).

la cathédrale commencée au XVe siècle. Les ordres religieux étaient nombreux et de temps à autre des processions auxquelles tout Avila prenait part, solennisaient la prise de possession d'un nouveau monastère.

L'illustre Tostado, évêque d'Avila, était mort depuis quelques années à peine, laissant des exemples et des écrits. Le Grand Inquisiteur Torquemada, mort en 1498, venait d'être enterré dans la sacristie de Santo Tomás. En 1531, — Térèse avait seize ans, — l'impératrice Isabelle, femme de Charles-Quint, passa par Avila avec le jeune prince Philippe, âgé de quatre ans, et en 1534 eut lieu la réception solennelle de Charles-Quint lui-même, hôte des Veladas et venu en grand arroi pour jurer fidélité aux *fueros* de la cité.

Vers ce temps-là, par suite de son évolution économique et par conséquent sociale, l'Espagne commençait à se couvrir d'une vermine d'aventuriers ; déchets de toutes les guerres, râtés d'Amérique, courtisans évincés, ils formaient l'innombrable armée des *picaros* dont la littérature de l'époque nous a laissé des types immortels.

Avila connaissait cette engeance. Ce monde-là se retrouvait dans les *ventas* ou *posadas* (auberges) qui servaient de relai aux courriers le long des routes ou dans les bourgades mêmes, près des portes. Comme elles étaient pittoresques ces auberges ! Avec quelque chose du caravansérail oriental, elles représentaient toute une partie de la vie espagnole. Que de fois Térèse au cour de ses fondations ne dut-elle pas s'arrêter dans une de ces hôtelleries rustiques, pleines d'odeurs d'huile, de cris et de disputes, comme dans la terrible venta de Albino sur la route de Cordoue.

Glaciales en hiver, torrides en été, ces auberges s'ouvraient à l'entrée même de la cité, immédiatement derrière les murailles. La route qui montait en ville, creusée par les ornières des chars, les sabots des chevaux et des mules, rendue boueuse par le piétinement des

troupeaux, passait devant la pierre usée du seuil. On entrait d'abord dans une large cour ; une colonnade de gros madriers blanchis soutenant un balcon de bois prolongé par des vignes en tonnelle en faisait le tour ; sur les côtés, la grange et les étables où piaffaient chevaux et mules et au fond la salle commune où le *puchero* chantait sur un feu de bois et où l'on servait la *olla* aux pois chiches et le cidre. C'était le rendez-vous des truands, des chevaliers errants, des paysans et des courriers.

Bien souvent tandis qu'un petit âne gris, chargé de ses larges couffins, broutait dans un coin de la cour l'herbe rare qui poussait entre les pavés, là-bas sur le banc de pierre, près d'un groupe de muletiers et de bandits un *flamenco* boucané, le morion posé à côté de lui, et tordant sa moustache à la bourguignonne, gai hâbleur et franc buveur, narrait au milieu d'acclamations sonores les exploits de ses campagnes, Flandre, Marignan, Mexico ou Acatahualpa. Ou encore un de ces moines gyrovagues que traquait le Saint-Office pour leur illuminisme, la corde sale serrant aux reins le froc poudreux et rapiécé, vantait ses reliques. La gourde et la besace suspendues à la ceinture de cuir et les coquilles de Sant Yago à l'épaule, il accomplissait pour quelques réaux et la subsistance le pèlerinage en Galice. D'autres fois enfin on écoutait les vieux *romances* de quelque *juglaresa* morisque, et l'on applaudissait ses tours et ses danses.

Mais par la porte ouverte de la cour s'entendait soudain un bruit de sonnailles et de foule, et devant le seuil, sur la route, raide, engoncé dans sa fraise à volutes, on voyait passer sa seigneurie le Corregidor ou le Seigneur Évêque, balancé au pas digne et mesuré de sa mule noire.

Vous eussiez vu alors à l'intérieur de la venta les têtes se courber, rentrer dans les épaules, les visages se détourner et parfois celui dont la conscience était le

moins tranquille, se glisser vers l'étable, enfourcher sa mule, dévaler lestement vers la campagne et disparaître bientôt là-bas par le lacet des routes !

II

Peu de villes de la catholique Castille eurent un caractère aussi nettement religieux qu'Avila. « Pour tout ce qui est vertu, dira Sainte Térèse, il ne faut pas sortir d'Avila ». C'est là peut-être une conséquence de son premier caractère; car, nous l'avons vu, la différence entre l'idéal militaire et l'idéal religieux n'était pas toujours nette.

Si la véhémence guerrière exaltée par des luttes séculaires entretenait dans Avila une atmosphère belliqueuse au point de déteindre jusque sur la religion, celle-ci réagissait de son mieux et s'efforçait d'assagir la rudesse castillane ; elle n'y réussissait pas toujours et d'après la conception que le clergé se faisait de son rôle, tantôt c'était la religion qui avait des allures militaires, tantôt l'idéal militaire qui prenait des dehors dévots.

Le règne d'Isabelle avait amorcé une sérieuse réaction morale. Sous ses prédécesseurs Juan II et Enrique IV, l'immoralité gangrenait toutes les couches sociales, noblesse, clergé, bourgeoisie. Le temps n'était pas éloigné où Ferdinand le Catholique avait voulu forcer Sixte IV à placer son bâtard Alphonse d'Aragon sur le siège primatial d'Espagne et où l'Archevêque de Tolède, Alonso Carillo, avait été enterré, dans la chapelle des Franciscains, à côté de son fils, le jeune Troïlo.

Les Castillans, rudes et pauvres, s'étaient laissé éblouir par le faste des Maures ; vainqueurs, ils s'étaient approprié émaux, bijoux, armes damasquinées, étoffes précieuses, soies multicolores, meubles incrustés de nacre et d'écaille, tentures de cuir battu, et, de siècle en siècle ce luxe avait pénétré leur vie et amolli leurs mœurs.

Isabelle voulut les ramener à l'austérité primitive ; elle interdit cet étalage de richesses profanes, condamna le port des étoffes de soie et s'astreignit la première à un train de vie plus modeste. Vêtue comme une simple bourgeoise, suivie seulement de quelques serviteurs, elle s'en venait à dos de mule de Salamanque à Avila.

A la naissance de Térèse, cette réaction dans la noblesse gagnait çà et là du terrain, et plus qu'ailleurs à Avila où résidait la reine. Chez un certain nombre de familles avilaises la vie était redevenue frugale ; les classes se rapprochaient ; on put espérer un moment voir revenir les mœurs du bon vieux temps de la reconquête où une tâche commune mêlait le chevalier et l'homme de peine. Ainsi, bien des familles avilaises avaient des esclaves maures ; c'était une coutume héritée des Arabes. Sous l'influence du revirement, plusieurs d'entre elles renoncèrent à cet usage, les Cepeda par exemple ; et Térèse, faisant aux premières pages de la *Vie* l'éloge de son père, dit « qu'il était très charitable envers les pauvres et que jamais il ne put se résoudre à tenir des esclaves, parce qu'il en avait grand'pitié [1] ».

Certains de ces hildagos, dont le croissant d'or sur l'azur de l'écu scellait un passé de gloire, se mirent à mener dans leur palais de granit une vie quasi monastique, ordonnée par un cérémonial rigide. De 1521 à 1537, c'est à dire depuis le siège de Pampelune jusqu'au jour où se fonda la Compagnie de Jésus, bien des gentilshommes en Espagne subirent, sans toutefois la mener aussi loin, l'évolution d'Ignace de Loyola. N'était-ce pas alors que le duc de Gandie, le brillant courtisan de l'impératrice Isabelle, don François de Borgia, en pleine chasse, au moment où son faucon dans la limpidité de l'azur castillan rejoignait sa proie palpitante, avait l'ascétique énergie d'attacher ses regards au sol ?

1. *Vie*, I.

Si la vie de courtisan ramène au luxe une partie de la noblesse, surtout la noblesse récente et les nouveaux riches, l'ascétisme commence à imprimer ses traits sévères sur la vieille noblesse d'Espagne si relâchée au XVe siècle.

La situation économique du pays n'est pas étrangère à cet état de choses. On en perçoit petit à petit les lacunes. L'or afflue, trop abondant. Ceci provoque la gêne dans les transactions et la satiété dans la vie morale. D'ailleurs, bien des Conquistadors reviennent d'Amérique fatigués, malades, désillusionnés, certains même pauvres et incapables de rien entreprendre ; Pedro de Ahumada, le frère de Térèse, en sera un type. Ces désillusionnés, ces insatisfaits, ces ratés de toutes les guerres et entreprises lointaines seront bientôt légion. Beaucoup d'entre eux s'en vont grossir la grande armée des *picaros* ; d'autres cherchent dans la religion une consolation à leurs déboires; plusieurs même vont finir leurs jours dans un cloître.

En outre, une fois de plus, cette réaction morale fut intimement liée à une réaction nationale. Au siècle précédent, la cathédrale avait vécu en bonne intelligence avec la mosquée et la synagogue ; mais en 1492, l'expulsion des juifs avait réveillé l'âme nationale ; on fut plus fièrement castillan ; on se sentit plus fortement unis par l'unité de foi ; on se mêla moins aux morisques et l'on fit plus de cas de la *limpieza*.

Les esprits sont d'ailleurs aussi troublés que les consciences : Les courriers faisant relai à Avila et les soldats allant et venant par les routes de Castille racontaient dans les *ventas* et sur les places publiques des choses étranges sur « les affaires d'Allemagne ».

A mesure que se répand la grande hérésie, l'Espagne catholique se ressaisit. Les théologiens sonnent le branle-bas pour la défense du dogme. Les prédicateurs se mettent en campagne. Ils étaient nombreux dans la petite cité.

Des prêtres séculiers, comme Gaspar Daza, s'en vont dans la *serrania* environnante, de bourgade en bourgade, prêcher la doctrine chrétienne. Chacun veut réformer ses mœurs. L'ascétisme est à la mode. François de Salcedo, qui sera un jour le confident de Térèse religieuse, fait l'édification de toute la ville ; on le surnomme « el caballero santo ».

Bien des laïcs s'adonnent avec grande ferveur à l'oraison [1] ; et nous pouvons nous le représenter dans une chapelle latérale de San Pedro ou de San Vicente, ce pauvre homme dont parle Osuna [2], couché à terre, pâmé de recueillement et auquel de charitables personnes, se méprenant sur ses allures, voulaient porter secours. En ce temps-là on passait de longues heures à l'église ; aux jours de neige on y apportait la *bolilla* [3] pour se chauffer les mains.

Les petits traités d'ascétisme, nous le verrons plus loin, vont se multiplier à cette époque et refléter cette situation. Si la véhémence castillane, déposant le harnais de bataille, trouve chez les uns un dérivatif dans les raffinements du formulisme de cour et les duels, elle va se déchaîner chez les autres dans l'austérité. Le castillan auquel on reproche souvent d'avoir été dur pour autrui fut d'abord très dur pour lui-même.

L'ascétisme de certains hétérodoxes est quelque chose de terrible. Les ermites commencent à se multiplier. Même à la cour, des personnages de marque disparaissent un jour, qu'on ne revoit plus jamais. Ils sont allés vivre en quelque solitude glacée ou torride, dans la

---

1. « Dans toute la cité, écrira sainte Térèse, la piété est telle que c'est, pour ceux qui viennent d'ailleurs, un grand sujet d'édification : on y pratique beaucoup l'oraison et la confession et il y a des laïcs qui y mènent une vie très parfaite. » Lettre du 17 janv. 1570 à Lorenzo de Cepeda.

2. *Tercer Abecedario*, Trat. VI, ch. IV.

3. C'était une petite boule de métal, préalablement remplie d'eau chaude et qu'on tenait entre les mains.

sierra de Castille ou dans le désert de la Manche, en compagnie des sangliers et des loups. Térèse enfant en avait peut-être connu des exemples dans son entourage, et, innocemment, avec son frère Rodrigue, elle s'amusait à jouer aux ermites et à se construire dans le jardin de petits ermitages. Elle-même nous raconte l'histoire étrange de cette Cathérine de Cardona, gouvernante de Don Carlos et de Don Juan d'Autriche, descendante des illustres ducs de Cardona, qui quitta furtivement la Cour, se vêtit d'un sac et alla vivre comme un fauve dans un antre, se nourrissant d'herbes et de racines, et ne portant plus d'autre nom que « la Pecadora ».

On voit se multiplier aussi les « béates », sorte de tertiaires ou de personnes dévotes, vivant au milieu du monde sous une règle, dans le célibat ou la viduité.

Les entrées au couvent ressemblent bientôt à une ruée. Le nombre des monastères et des instituts religieux dans la seule ville d'Avila est suffisamment éloquent.

Les rois eux-mêmes semblent subir l'attrait de la vie claustrale. Suivant l'exemple des Rois catholiques vivant retirés à Santo Tomás d'Avila, Charles-Quint se cloître à San Juste et Philippe II à l'Escorial. La princesse du Brézil mène cette vie dans son palais et, régente du royaume pendant que Philippe est en Flandre, elle donne audience la tête couverte d'un voile noir. Lorsque le gouvernement du royaume lui laisse quelques heures de loisir, elle se hâte d'aller les passer parmi les nonnes du couvent d'Abroja. Don Juan d'Autriche lui-même, le romantique vainqueur de Lépante, eut un moment l'idée de s'enfermer dans un couvent.



Tout cela ne contribue guère à améliorer l'esprit des couvents à cette époque ; ce fut même un grand

obstacle à leur réforme ; et l'on entendra Sainte Térèse se plaindre de toutes ces religieuses entrées au couvent uniquement pour se caser : « *sola para remediarse, como acaece ahora a muchas*[1] ».

En effet ce que la reine Isabelle avait tâché de réaliser dans le monde pour la bourgeoisie et la noblesse, le cardinal Ximenez de Cisneros l'avait entrepris dans les couvents et le clergé.

Les couvents participèrent naturellement du regain d'austérité que nous avons signalé. Mais la réforme était loin d'être complète ; Térèse en sait sur ce sujet plus long qu'elle ne nous en dit ! « Si les parents, écrit-elle, voulaient écouter mon conseil, puisqu'ils ne s'inquiètent plus de caser leurs filles où elles pourront faire leur salut, ils se préoccuperaient au moins de leur honneur. Ils préfèreraient les marier au-dessous de leur condition que de les mettre dans ces monastères[2] » où, comme elle dit plus haut, « sont tolérées toutes ces fadaises et ces récréations mondaines ». « Et, ajoute-t-elle, je ne parle pas tant de l'Incarnation que d'autres monastères, *que yo se y he visto*, que je connais et que j'ai vus ».

La vie à l'Incarnation d'Avila, où Térèse entre à l'âge de 20 ans, était très libre. La lecture des *Constitutions* qu'elle écrivit plus tard pour ses couvents de la réforme est sous ce rapport suggestive. Ce qu'elle y a vu pratiquer jadis elle l'énumère sous forme d'interdictions à ses filles de San José.

La règle en général était peu austère. Dans les couvents riches comme l'Incarnation, chaque religieuse avait son oratoire, l'ornait à sa guise, y faisait exécuter des peintures ; elle pouvait y faire célébrer des fêtes parfois fort solennelles au saint de sa dévotion[3]. Ces fêtes tournaient souvent aux petits concerts galants où les nonnes prenaient plaisir à faire apprécier de

1. *Chemin*, XIV. — 2. *Vie*, VII. — 3. *Vie*, VI.

sentimentales vocalises [1]. Les religieuses aimaient à se parer de bracelets, de colliers et de bagues et un vieil auteur de l'époque écrit sur un ton scandalisé : « Les religieuses se parent comme des dames nobles, oubliant ainsi qu'elles sont mortes, que le cloître est un tombeau et que les bijoux ne vont pas à un cadavre [2] ».

Mais c'est surtout le « *locutorio* » qui était le lieu préféré. Il était fréquenté plus volontiers encore que l'oratoire. On y recevait des amies ; on y faisait des présentations et plus d'un galant s'y sentait encouragé ; on s'offrait à la grille de petits présents : oranges, patates douces, petit flacon d'azahar, confitures ou quelque produit nouveau, étrange : caragne, café ou tacamaca [3], apporté en droite ligne des Indes par la dernière caravelle accostée à Séville. On y racontait aussi les potins de la ville et les événements des guerres du Roi ; on y parlait même amour platonique et l'on s'y exerçait au beau langage, ce que Térèse appelle « *ir tomando vocablos de novedades y melindres* » [4] ; on y transmettait des messages parfumés car, sous les fenêtres des cellules où l'on exécutait messes, motets, madrigaux ou pavanes, c'était comme dans les couvents italiens « un va-et-vient de piquants gentilshommes, de moines galants, d'étrangers de passage, un bourdonnement de jaseries et de musique, un commerce actif de billets doux, de petits vers et de cadeaux [5] ». Térèse en eut sa part et à l'en croire, elle n'y fut pas suffisamment rebelle, bien que jamais rien ne put fléchir chez elle le haut sentiment de l'honneur et l'affec-

---

1. *Modo de visitar, Obras*, Burgos, t. VI, p. 39.

2. *Serm. de Imitat. Sanct.* in-8°, goth. 1535. — cité par Sanvert : *Sainte Térèse, Etude d'âme*, Paris, Amat, 1902.

3. Résine ou gomme d'un arbre mexicain. On lui attribuait une vertu médicinale. Ste Térèse écrit *catamaca*. cf. lettre CL.

4. *Modo de visitar, Obras*, Burgos, t. VI, p. 42.

5. Arvède Barine : *Une abbesse italienne au XVe s.* dans *Portraits de femmes*, Paris, Hachette, p. 180.

tion innée à la vertu [1]. Bien des religieuses n'en pouvaient dire autant. Leurs péchés mignons étaient la gourmandise et la médisance. Chacune avait dans sa cellule de petits coins secrets pour y cacher les présents en nature, réserve pour les heures d'ennui où le réfectoire n'était pas accessible. Mais il y avait, hélas! des fautes moins légères et, dans ses *Constitutions*, Térèse prévoit non seulement les fautes graves, mais les fautes plus graves et même les « gravisimas ».

Ces sobres détails feront apprécier le gigantesque effort de la Réformatrice et la place qui lui revient dans la grande réaction catholique du XVIe siècle.

Certains écrivains insistent volontiers sur le dévergondage des couvents au XVIe siècle. On a trop peu insisté jusqu'ici sur le rôle qu'ils jouèrent à cette même époque en France, en Italie, en Espagne, dans la diffusion des idées, l'éducation du langage et la culture de l'esprit.

Les parloirs des couvents étaient alors des lieux de réunion de la bonne société, des centres où idées, théories philosophiques, événements politiques et litraires étaient commentés ou préparés [2]. En Espagne comme en France le bel esprit à une certaine époque vivait en marge de la cour. Fuyant l'influence soupçonneuse et réfrigérante de Philippe II, comme il avait fui en France la grossièreté de la cour d'Henri IV, il s'était réfugié dans les réunions de la société polie. Or dans l'Espagne d'alors, qui n'eut point sa marquise de Rambouillet, mais où déjà la vie de cour et le clas-

1. *Vie*, II et VII.

2. Qu'on se rappelle la grande époque du jansénisme en France, et les comédies jouées par les Visitandines d'Angers dans lesquelles M. Arnauld était mené en triomphe dans un carrosse attelé de deux jésuites. Chez les religieuses de Port-Royal, on avait fabriqué un jésuite poupée, mené dans une petite barque sur un bassin plein d'eau et que les petites pensionnaires prenaient plaisir de noyer. Cfr. Brémond : *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. IV, p. 229.

sicisme du XVe siècle avaient inspiré le goût des délicatesses intellectuelles, ces réunions se tenaient fréquemment dans les *locutorios* de couvent. Bien des jeunes filles n'entrent point avec d'autre idée au monastère que celle de s'adonner aux lettres et de briller au parloir. Térèse, pour les bien connaître, aura plus tard une peur si forte de ces sortes de postulantes que le simple soupçon d'une semblable vocation suffira pour les éconduire. Un jour, à Tolède, une jeune fille se présenta, et tout étant convenu pour son admission, annonça qu'elle apportait une bible. « Une bible, ma fille ! s'écria la Mère ; ne venez pas chez nous. Nous sommes des femmes ignorantes et nous ne nous occupons que de faire ce qu'on nous ordonne. Nous ne voulons ni de vous ni de votre bible [1] ».

L'Incarnation possédait un joli jardin ; les cellules y étaient non point étroites comme aujourd'hui [2] mais spacieuses et claires ; les parloirs étaient intimes ; on y causait à l'aise entre amies; bref on aurait pu appliquer au monastère le mot d'un ambassadeur de Venise à propos d'un couvent de Madrid : « Les nonnes sont ici à mi-chemin du Paradis ».

Ce n'est pas que tout y fût gai. Il y avait des jours de pénitence, et de pénitence à l'espagnole ; la « carcel » demeurait en vigueur et la prieure usait de son droit. On s'infligeait aussi quelquefois des pénitences mutuelles. Elles étaient souvent puériles et Térèse, qui d'une part défend les baisers et les appellations tendres, devra sévèrement défendre à ses filles de Malagon « l'habitude qui s'est introduite de se donner des pinces [3] ».

Grâce à ce va-et-vient des personnes du dehors, toute

---

1. Yepès, Lettre à fr. Luis de Léon.

2. Pour détails, cfr. La Fuente, *Manual del Peregrino* et Polit, II, 9, en note.

3. Lettre du 11 nov. 1576 à la prieure de Séville, Marie de Saint-Joseph.

la population était mêlée aux affaires de couvent. Se passait-il à l'intérieur quelque chose d'insolite, un projet nouveau, une réforme, quelque vision, les potins allaient leur train et voilà toute la ville prenant parti pour ou contre. On se mêle même de critiquer la direction spirituelle et, — le fait se présente un jour dans un couvent de la sainte, à Malagon, — on va jusqu'à exiger l'expulsion d'un confesseur peu sympathique [1].

Qu'on juge de l'effet produit à Avila par la nouvelle qu'une religieuse non seulement forme des projets nouveaux, mais qu'elle a des visions, et s'imagine de fonder un monastère dont la règle sera un blâme à l'adresse de tous les couvents de la ville ! Chacun protesta pour des raisons à lui personnelles, le conseil, le chapitre et surtout la jeunesse dorée épouvantée d'une règle qui obligerait les nonnes à lui faire un accueil sévère ; et tandis qu'il prenait le *paseo* sur les remparts, maint chanoine, au bras d'un conseiller, lui démontrait de façon péremptoire que tout cela était manifestement diabolique.

Sans rien perdre de son caractère quichottesque, cette attitude s'explique. D'abord l'établissement d'un monastère sans revenus posait devant le Conseil de la cité un problème financier. Il faut croire qu'alors déjà le budjet d'Avila n'était pas brillant et l'administration, tout autant que les habitants, avaient intérêt à ne pas voir croître parmi eux le nombre des pauvres à secourir.

Ensuite l'ignorance doctrinale était grande en ce moment chez les simples. Avant le Concile de Trente il n'y avait pas de catéchismes populaires. Le cardinal Mendoza avait publié en 1478 une sorte de « précis de tout ce que le chrétien doit savoir et faire pour se sauver », mais dans les villages et les couvents de femmes

1. Lettre du 1er févr. 1580 à Marie de Saint-Joseph.

bien peu savaient le lire et la prédication, une prédication souvent mal faite ou plus souvent mal comprise, devait suffire à tout.



Par contre les théories d'illuminisme, de mysticisme sentimental, se faufilaient partout. Grâce à leur ignorance et leurs prédispositions trop entretenues à une sensibilité excessive, des religieuses sans vocation, des béates dans le genre de celle qu'on retrouve dans la *Célestina*, en sont les premières victimes. Et en effet, les simples qui se croient alors en relation directe avec Dieu sont nombreux. Autour du berceau de Térèse, on causa sans nul doute de la béate de Piedrahita, fille d'un laboureur de la campagne environnante. Elle faisait beaucoup parler d'elle en ce moment [1].

Lorsque l'Inquisition mettait la main, comme en 1529, sur un nid d'Illuminés, il se trouvait toujours que presque tous étaient des illettrés et des simples. Térèse en eut dans ses couvents, à Paterna par exemple, où elle dut mettre Isabelle de Saint-Jérôme à la raison.

Princes et théologiens étaient dupes de ces imaginations malades. Ainsi, en 1521, le roi Ferdinand se laissa prédire une longue vie par une visionnaire ; ce qui ne l'empêcha pas de mourir la même année faute de soigner sa santé ébranlée ; vers la fin de la vie de Sainte Térèse, nous voyons Louis de Grenade prendre le parti de sœur Marie de la Visitation, qui se trouva n'être qu'une simple obsédée.

La superstition était en raison directe de l'ignorance et de la croyance au merveilleux. Sorciers et sorcières pullulaient. L'Inquisition, qui leur donnait la chasse, en brûla un nombre considérable dans le fol espoir d'en

1. Elle prétendait avoir des relations spéciales avec la Vierge. Avant de passer une porte, elle s'arrêtait au seuil et se livrait régulièrement à toute sorte de démonstrations pour engager Marie à passer la première.

expurger le royaume. Dans les villages on avait des philtres et des charmes pour tous les besoins. Si l'Espagne n'avait pas pris à son compte les doctrines religieuses des Arabes, elle en avait hérité beaucoup de pratiques superstitieuses. La dévotion en était envahie. « Jamais, dit Sainte Térèse, je n'ai aimé ni pu souffrir certaines dévotions où entrent je ne sais quelles cérémonies et où les femmes en particulier trouvent un attrait trompeur [1] ». Elle-même se fait remettre la petite statue de cuivre que le prêtre de Bécédas portait au cou et par laquelle quelque gitane le tenait soi-disant en son pouvoir. Térèse affirme ne pas croire au charme et à la vertu des pierres. Pourtant, au dire du chroniqueur fr. Antonio [2], elle suspendit au coup de Gratien un bezoar pour l'immuniser contre les attentats des Mitigés.

Le diable à cette époque jouait un grand rôle; ce rôle dépassait certainement ses moyens ; c'était le temps où Luther, vers 1533, racontait dans un écrit sur la messe privée ses dialogues et ses démêlés avec Satan. Le diable joue à Sainte Térèse de bien mauvais tours. Il lui apparaît sous la forme d'un négrillon, la secoue rudement, s'assied sur son bréviaire au chœur et ne s'éloigne qu'à coups d'eau bénite. Illusions ou réalités, Térèse ne s'en inquiète guère, l'appelle en riant « *pato* » et ne cesse de lui opposer un joyeux bon sens.

Le cas de diablerie le plus célèbre de l'époque est celui d'une clarisse de Cordoue, Magdalena de la Cruz, dont on dut parler beaucoup aux parloirs de l'Incarnation. Cette religieuse qui eut un homonyme du même genre à Lisbonne, possédait une réputation de sainteté retentissante. L'Inquisiteur général Alonso Manrique vint la voir à Séville et se recommander à ses prières ; l'impératrice Isabelle, épouse de Charles-Quint, femme

1. *Vie*, VI. — 2. t.VI, liv. XXIII, ch. LII, nº 2 de la chronique de l'Ordre; cité par La Fuente, dans l'éd. Ribadeneyra : *Cartas*, t. LV, p. 107.

plus que crédule, voulut avoir son portrait et lui demanda de confectionner de ses mains la robe de baptême de l'enfant dont elle était enceinte et qui devait être Philippe II. On racontait que la Sor Magdalena avait prophétisé la bataille de Pavie et la captivité de François Ier [1]. Ses confesseurs lui ordonnèrent d'écrire la relation de sa vie et de ses grâces.

Or, le 1er janvier 1544, dans un soudain mouvement de contrition, la nonne déclara sa sainteté feinte et que toute sa puissance thaumaturgique dérivait d'un pacte avec le démon [2]. On l'envoya purger ce pacte dans les cachots du Saint-Office.



Car le diable, qui se promenait au hasard des routes de Castille et d'Andalousie et s'arrêtait de préférence dans les petits villages ignorants et dans les couvents de femmes sans pour cela dédaigner la cour, finissait toujours par trouver son chemin barré par les agents de l'Inquisition. Entre eux c'était alors un corps à corps forcené. Or, le bruit de ces incessants pugilats répandait dans les esprits l'inquiétude et l'angoisse. Térèse naît pour ainsi dire dans cette atmosphère ; et l'on se racontait encore en tremblant à Avila, quand elle était enfant, l'effroyable répression du Grand Inquisiteur Torquemada, contre les Juifs d'Ocaña qui, pour conjurer l'efficace des auto-da-fés, avaient arraché le cœur au petit Juan Pasamontes Guindera et l'avaient pétri avec une hostie consacrée pour en faire un sortilège.

L'Inquisition, le plus terrible instrument religieux

1. Menendez y Pelayo, *Heterodoxos Espanôles*, II, p. 528. Elle allait jusqu'à affirmer qu'elle avait donné le jour à l'Enfant Jésus qui lui était apparu de cette façon.

2. *Relaciones historicas de los siglos* XVI *y* XVII, publicadas por la Sociedad de Bibliófilos Españoles. Madrid, 1906.

entre les mains autocratiques du plus puissant des monarques, obstiné à ne voir les intérêts de la religion qu'à travers l'écran de ses rêves d'unité politique, faisait trembler les plus orthodoxes. Plus qu'aucun Espagnol de ce temps, Philippe II avait la manie de prendre sa rudesse racique pour de la ferveur religieuse et du zèle dévot ! Ses agents étaient partout. Instruments dociles de l'absolutisme, ils savaient dans les communes trop indépendantes frapper les têtes, compromettre à la Cour les seigneurs dont la fierté féodale faisait encore pièce au souverain, épier dans leurs palais les évêques trop peu souples, disperser les hérétiques luthériens ou illuminés, Juifs ou Morisques, dont le groupement et la cohésion constituaient un danger pour un royaume d'unification récente et encore superficielle. Certains des coups du Saint-Office furent des coups d'audace frappés avec ostentation dans le but d'impressionner les masses. Telle fut l'arrestation du Cardinal Carranza archevêque de Tolède. Cette incarcération d'un prélat vénéré, connu de tous pour sa science et sa piété, eut par tout le royaume un contre-coup de stupeur. Le pape Sixte IV exigea son élargissement. Il lui fallut insister. Après huit ans, l'Inquisition céda. Son procès ne se termina par une réhabilitation, qu'après dix-sept ans.

A certains moments et lorsque des expériences comme celle de Madeleine de la Croix se furent répétées, l'illusion diabolique devint une hantise pour le Saint-Office. Il en voit partout. L'époque fut dure pour les écrivains mystiques. Les petits traités dévots suspects de favoriser l'illuminisme ou le mysticisme chez les simples, furent, d'un trait de plume, mis à l'Index. Il fallait en finir à la fin avec toutes ces voyantes, ces miracles et ces diableries qui faisaient tourner la tête à toute l'Espagne et faussaient le vieux bons sens de la nation ; et les limiers du Saint-Office allaient, venaient, épiaient, et

bien des bourgeois paisibles, imprudemment compromis dans de dévotes fredaines, s'en revenaient de l'auto-da-fé affublés du *sanbenito* jaune et de la *caroza* aux langues de feu.

Aussi, depuis saint Ignace de Loyola et Juan d'Avila jusqu'à Louis de Grenade et Louis de Léon, tous les grands écrivains spirituels d'Espagne connurent au moins pendant quelques heures de leur vie la peur de ce terrible tribunal. Plus d'un risque avec prudence de discrètes allusions à « ceux qui font montre d'un zèle exagéré ». Sainte Térèse qui savait ce que parler veut dire insinue finement : « Ce sont les forces ecclésiastiques qui doivent nous sauver et non le bras séculier[1] », et encore : « Des forces humaines ne suffisent point pour enrayer ce feu d'hérésie [2] ».

Eut-elle peur de ce tribunal ? A ceux qui l'en menacent elle oppose en 1559 une assurance un peu ironique [3]. Au fond était-elle si tranquille, elle qui connaîtra pour Gratien « *el miedo de los Angeles,* la crainte des Inquisiteurs [4] » et dont l'antipathie pour l'Andalousie était motivée en partie par le fait que le Saint-Office y avait ses quartiers généraux ? En 1559, Térèse, comme le font remarquer les Carmélites de Paris [5], n'avait rien écrit encore ; lorsqu'en 1575 on lui annoncera que la *Vie* a été déférée aux Inquisiteurs, elle montrera au contraire une angoisse très vive.

Tout ceci achève de rendre tragique l'atmosphère sociale de ce terrible XVIe siècle.

Tandis que par endroits l'ancien relâchement et la vie facile et bariolée du siècle précédent s'attarde avant de disparaître, la réaction fermente. Dans toutes les classes de la société, le peuple, les couvents, la noblesse, règne le goût du merveilleux : merveilleux chevaleresque

1. *Chemin,* III. — 2. *Ibid.* — 3. *Vie,* XXXIII. — 4. Lettre du début de déc. 1576. — 5. *Œuvres complètes de Sainte Térèse,* II, p. 21.

des Amadis et des Palmerins, merveilleux surnaturel des diableries et des faux miracles, ramenant insensiblement les esprits à l'idéalisme, après le matérialisme grossier du XVe siècle. Puis soudain la réaction s'affirme ; la vieille rudesse castillane revient au culte du pundonor national et à la dévotion austère. Et tandis qu'au dehors, à tous les horizons d'Espagne, s'amasse la nuit sombre des hérésies et des désordres, les bûchers de Tolède, de Séville et de Valladolid flamboient comme autant de fanaux pour garder la lumière quand même dans le royaume de Philippe.

CHAPITRE III

L'ATMOSPHÈRE INTELLECTUELLE

I

Avila avait son université...

Comme en d'autres villes de Castille, on y tenait « boutique de latin ». Les Jésuites y donnaient les humanités à San Gil et les Dominicains la philosophie et la théologie à Santo Tomás. C'est ce que Térèse écrira à son frère Lorenzo lorsque celui-ci, revenant d'Amérique, se préoccupera de la formation de ses enfants ; et elle ajoutera : « *no hay que salir de allí para virtud y estudios*, pour l'éducation comme pour l'instruction il ne faut pas sortir d'Avila » [1].

La Castille depuis Isabelle avait repris le goût des choses de l'esprit. Lasse de querelles, la fière aristocratie constatait enfin que l'on pouvait être prince aussi bien dans une chaire d'humanisme que sur un champ de bataille.

Les guerres d'Italie, l'établissement de la cour d'Alphonse d'Aragon à Naples avaient tourné l'attention de l'Espagne vers les trésors de l'ancienne Rome. Dès le XVe siècle, Santillane avait enrichi son pays « des dépouilles de ces richesses pérégrines ». L'introduction de l'imprimerie les avaient répandues. La curiosité des gens d'esprit put bientôt s'assouvir aux riches bibliothèques de Villena, de Santillane, du prince de Viane, de doña Maria d'Aragon, que l'on venait de

1. Lettre du 17 janv. 1570 à Lorenzo de Cepeda.

réunir ; et, pendant la jeunesse de Térèse, la vieille université de Salamanque qui comptait bientôt trois siècles pouvait redorer la devise de son fier blason : *Omnium scientiarum princeps Salamantina.*

Depuis 1482, Avila avait son université...

***

On en fondait partout. On en créa plus de vingt en cent ans. Aucune n'égalait Salamanque et sa sœur cadette, que l'illustre Cardinal Cisneros venait de fonder à Alcala. Salamanque et Alcala furent les deux pôles du merveilleux renouveau intellectuel de l'Espagne du XVIe siècle.

Elles étaient trépidantes de vie. Avec leur peuple d'étudiants, simples chevaliers de la *tuna*, picaros toujours en mal de tours pendables, ou élèves sérieux assoiffés de culture ancienne, avec leurs juges et leurs officiers, avec leur corps de professeurs et leur recteur magnifique dont la magistrature était annuelle, avec leur chancelier nommé à vie et qui, comme le Maestrescuela de Salamanque, représentait le Pape et l'Empereur, elles constituaient de véritables républiques du savoir. Chaque jour, sous le soleil cuisant ou la pluie froide, c'était par les places, dans les patios des collèges et les ambulacres de l'université, un va-et-vient bariolé d'uniformes : étudiants des ordres militaires, Calatrava et Alcantara, portant sur la poitrine la croix rouge de saint Jacques, élèves des grands collèges de Saint-Ildephonse ou de Saint-Jérôme, dont la *beca* bleue, écarlate ou violette bordait la robe brune, frays blancs ou noirs, dominicains, bénédictins, augustins ; et jusqu'à la nuit tombante, après les cours du soir où les professeurs donnaient encore des consultations, le bourdonnement des syllogismes se mêlait au cliquetis des rapières dans ces champs clos de la science où les maîtres se prenaient

de querelle pour une virgule de Juvénal et où les étudiants se battaient pour l'amour, le *pundonor* ou le simple plaisir.

Sciences sacrées et profanes, critique de textes bibliques, théologie, philosophie, sciences littéraires, sciences juridiques, médecine, astronomie et tout le legs scientifique des Arabes, rien n'est négligé par les savants de la Péninsule ; et les humanistes d'Alcala, de Salamanque et des petites universités satellites qui gravitent autour d'elles, mettent autant d'âpre curiosité à explorer les forêts du savoir que les conquistadors n'en mettent au même moment à fouiller les forêts vierges du Mexique et les mines du Potosi.

Dans ces fourmilières bruissantes du savoir les savants originaux furent légion et cette floraison de génies faisait dire à Erasme que le peuple espagnol non seulement excitait l'admiration des peuples les plus cultivés de l'Europe, mais qu'il pouvait encore leur servir de modèle.

Ce mouvement avait eu sur les mœurs, dès le début du XVI[e] siècle, une influence considérable. La rude et intraitable noblesse de la reconquête qui, sous les anciens rois, ne rêvait que chasse, coups d'épée, courses de taureaux et tournois « *juego de cañas y toros* », s'était mise, sous Isabelle la Catholique, à feuilleter les éditions d'Ovide ou de Cicéron. Le Maître d'Alcantara traduit les *Commentaires* de César, et Alonso de Palencia, les *Vies* de Plutarque. Tout en continuant à « apprécier davantage les coups d'arquebuse et l'élevage des chevaux, *arcabuzes y criar caballos más que... escribir libros* », on parle dans les milieux courtois d'Horace et de Juvénal. Les modernes, Dante et Pétrarque, y sont à la mode.

Une aristocratie de l'esprit se forme ainsi à côté de l'ancienne noblesse d'épée. Don Alonso Manrique enseigne le grec à Alcala, don Gutièrre de Tolède, fils du Duc d'Albe et cousin du Roi, occupe une chaire à Sala-

manque et don Pedro de Velasco, fils du comte de Haro, y commente Pline et Ovide.

Malgré des efforts généreux, surtout à Salamanque pour « nourrir » des étudiants pauvres, la science resta très aristocratique et l'humanisme fut en fait le privilège d'une classe. Aujourd'hui la science vient à nous ; en ce temps là il fallait aller à la science ; tout ce qui n'avait pas les moyens de s'approcher de ces foyers de culture ou ne gravitait pas dans leur orbite restait plongé dans les plus épaisses ténèbres. Aussi dans certaines villes éloignées et dans les *pueblos* des montagnes l'ignorance, tant religieuse que profane, était extrême.

Mais d'autre part, l'influence de l'humanisme espagnol fut beaucoup moins paganisante qu'en d'autres pays. Plus éclectique ou plus chrétienne, l'Espagne fut moins exclusive dans ses admirations. Saint Thomas ne souffrit guère de la lecture d'Epictète, et l'Évangile continua d'être pratiqué par ceux qui honoraient Platon.

Pourtant la dévotion s'en ressent. Le bon Osuna fait là-dessus ses doléances : il ironise ces dévots qui, « craignant que Dieu ne les boude pour le mauvais latin de leurs oraisons, lui font des discours comme s'ils parlaient à Laurencio Valla ». [1] Mais ce souci de la forme n'entrave pas les mouvements du cœur, et dans ce siècle paradoxal on meurt très dévotement, comme le père de Gratien, l'ami de Sainte Térèse, en récitant des vers grecs ; des chapitres de Carmes s'ouvrent par d'élégants discours latins, et l'on voit des hommes comme le bouillant Mariano, après avoir été secrétaire du pape, humaniste, architecte, géomètre, docteur en théologie et commandeur de Malte, revêtir pieusement le froc et s'effacer enfin parmi les humbles.

Si le peuple fut écarté du renouveau intellectuel,

---

1. *Tercer Abecedario*, trat. VII cap. 7 — édit. Mir, p. 396 2e col.

la femme de l'aristocratie y joua au contraire un rôle considérable. Isabelle de Castille en fut la grande initiatrice. Elle s'entoura d'érudits et fonda une sorte d'école palatine que dirigea Pietro Martyr. Elle assistait quelquefois aux cours de Salamanque. Par son ordre, les livres étrangers ne payaient aucun droit à leur entrée en Espagne. Ses deux filles parlaient le latin comme elle et elle le parlait comme le Castillan. Elle l'avait appris avec la célèbre Béatriz Galindo, surnommée « La Latina » et que Lope chanta dans la *Jérusalen Conquistada.* Erasme fut étonné des connaissances scientifiques de sa fille cadette, mariée à Henri VIII ; Vivès raconte que Jeanne la Folle, mère de Charles-Quint, savait improviser des discours en latin [1]. A la cour les dames se piquaient d'humanisme ; Doña Maria Mendoza parlait grec ; Doña Lucia de Medrana commenta des textes latins à Salamanque, et Francisca, fille de l'illustre Antonio de Nebrija, suppléa son père à Alcala dans la chaire de rhétorique.



L'art, quoique d'un développement plus tardif, ne se laissa pas dépasser en éclat par les sciences, et le début du XVIe siècle est aussi le début de son siècle d'or.

A Avila, la ville héroïque, attendant toujours le moment de brandir le glaive, tout reste férocement attaché au Moyen Age. La cathédrale y conserve son austère pureté de forteresse gothique; mais déjà cà et là dans un rétable, dans une chapelle, le nouveau style pénètre et Térèse, enfant, put admirer par exemple le superbe rétable de la capilla mayor, œuvre de Santos Cruz, de Jean de Bourgogne et de Pedro Berruguete, peintre de Philippe le Beau.

Mais déjà l'Espagne se lasse du gothique et, quelque-

1. *Erasmi Epist.* — Hefélé, *Le Cardinal Ximénez,* p. 122.

fois à l'encontre des chapitres, bâtit des cathédrales en gréco-romain. La somptueuse virtuosité du plateresque n'a été qu'un stade : Enrique Egas et Diego de Siloé édifient Grenade dans le style nouveau.

A l'époque où Térèse s'éveille à la vie, s'éveille aussi à travers l'Europe la gloire des sculpteurs et des ferroniers d'Espagne. La maîtrise de ses brodeurs et de ses tisserands auxquels sont parvenues des bribes de secrets arabes s'affirme dans la splendeur des brocards et des soies multicolores [1]. Les cathédrales vont devenir des sortes de Sézames où la piété des foules et le dilettantisme des chanoines amasse dans une profusion fabuleuse les chefs-d'œuvres des Becerras, des Arfes, des Pedro Ibarra, des Berruguete, des Camiña, brodeurs, sculpteurs, ciseleurs d'argent, *plateros*, peintres, ferroniers, orfèvres, dont le génie se révèle aujourd'hui dans les superbes rejas, les ferronneries d'art, les grilles de chœur, les custodias, les reliquaires, les crucifix et les chasubles merveilleuses de Séville, de Burgos ou de Tolède.

En ce temps-là tout ce que l'Espagne renfermait d'artistes travaillait pour le Roi ou pour Dieu.

Au cours de ses nombreuses fondations dans les églises où la poussait sa dévotion ou chez les hôtes de marque où elle trouvait un gîte, Térèse, pour qui toute chose belle et particulièrement « les images » étaient une joie, aura admiré, dans leur première fraîcheur, les peintures de Moralès, d'Antonio Moro, de Pantoja de la Cruz, de Sanchez Coëllo, annonciateurs des grands maîtres, Velasquez et Murillo. Et tandis que recluse à Tolède, en 1577, elle travaillait à sa grande œuvre, le *Château intérieur*, elle vit peut-être quelque toile de cet homme étonnant, le plus grand subjectif du XVI[e] siècle, Teoto-

1. Térèse avait un goût artistique averti. Elle appréciait beaucoup les beaux dessins et brodait fort bien comme on peut le voir par les reliques qui se conservent encore chez les Carmélites de Médina.

copuli, le Greco, qui, à quelques pas de là, travaillait à son *Enterrement d'Orgaz* [1].

Mais pendant qu'à Burgos, à Tolède, à Valladolid, à Séville, elle contemplait la magnificence de ces chefs-d'œuvres, alors dans toute leur ferveur neuve, stalles, rétables, nervures de voûtes sculptées à jour et aussi délicatement fouillées qu'elle-même n'avait fouillé son âme, l'idée de la vanité des œuvres humaines ne l'a-t-elle pas effleurée ? et n'a-t-elle pas songé, malgré le charme qui s'en dégageait, que tout cela n'a de valeur que dans la mesure où « cela se tourne à aimer » ?...

Peut-être l'a-t-elle trouvé, ce chemin de l'art à Dieu, surtout aux derniers jours de sa vie, dans la cathédrale de Burgos, où l'opiniâtreté d'un archevêque la forçait de venir prier avec ses filles. Là, sous l'influence de la douce et pénétrante musique de Salinas, l'organiste aveugle, auquel Louis de Léon dédia la plus suave de ses odes, a-t-elle senti en elle cette vibrante ferveur d'aimer et comme un avant-goût des concerts séraphiques que, sous peu, elle allait entendre au bord des eaux limpides de la cité céleste.

II

Parmi les courants intellectuels qui traversèrent l'Espagne du XVI[e] siècle, il y en eut peu d'aussi puissants que le Platonisme. « Depuis le moment, dit Herrera, où Boscan s'aventura à rapporter dans son manteau de gueux les joyaux de Pétrarque », Platon devint le Dieu de la Péninsule.

Il n'y était pas inconnu : depuis le XI[e] et le XII[e] siècle la philosophie des Juifs espagnols avait constam-

1. Pour cette hypothèse, cfr Blanca de los Rios : *Influjo de la mistica de Sta Teresa singularmente sobre nuestro grande arte nacional*, p. 30. Conférence donnée le 20 fév. 1913 à Madrid, à la Real Academia de jurisprudencia.

ment oscillé entre les deux pôles de la pensée grecque, et si elle avait tenu d'Aristote avec Maïmonides, elle avait été néoplatonicienne dans « *la Fuente de la Vida* » avec Ben-Gabirol. Pendant le Moyen-Age néanmoins, la doctrine du Stagyrite avait occupé une place prépondérante et grâce à saint Thomas d'Aquin, qui s'était renseigné chez ses grands commentateurs hispano-arabes, Avicenne, Avicebron, Averroès, cette servante de la théologie catholique s'était arrogé un rôle de majordome.

Le quattrocentisme florentin avait été, en Italie, une réaction et presque une rébellion contre Aristote. Le Platonisme exclusif de Gemiste Pléthon toucha au fanatisme. L'Espagne encore une fois fut plus éclectique. Si déjà en Italie le Cardinal Bessarion et Marcile Ficin avaient montré plus de modération que Pléthon, le mérite de la synthèse conciliatrice entre les deux philosophies revient à un espagnol formé à Louvain, Fox Morcillo. « Tournant le dos au syncrétisme alexandrin, il cherche un mode supérieur de conciliation entre les princes de la pensée grecque et trouve une formule féconde qui renferme en puissance toute une révolution métaphysique [1] ».

Déjà, avant lui, cette synthèse conciliatrice entre Platon et Aristote avait été opérée par un Juif espagnol Judas Abarbanel, plus fameux sous le nom de Léon Hebreo. Son œuvre extrêmement curieuse est une ingénieuse synthèse des philosophies aristotéliciennes ou néoplatoniciennes des anciens philosophes judéo-espagnols Avempace, Tofaïl, Ben-Gabirol, Juda-Levi et Maïmonides, infusées au néoplatonisme florentin et assaisonnées de quelques réminiscences de la Cabale et des rêveries plotiniennes des Ennéades [2].

---

1. Menendez y Pelayo, *Ensayos de Critica filosofica*, Madrid, p. 97.

2. Avec tous ceux de sa race Léon Hebreo avait été expulsé de la péninsule par l'édit de 1492. Comme un grand nombre d'entre eux, il

Mais le vrai mystique du néoplatonisme espagnol est Miguel Servet. C'est le troisième des grands noms de cette école. Celui-ci représente le néoplatonisme de la Renaissance dans ses tendances hétérodoxes. Son livre fameux, « *De la Restauracion del Cristianismo* », ne fait au fond que reproduire les doctrines de Plotin et de Proclès. Servet est panthéiste et son mysticisme, copié sur celui de ses maîtres, atteint parfois les cimes embrumées du délire.

A une époque de subjectivisme transcendant comme la Renaissance, Platon, le plus poète et par conséquent le plus subjectif des philosophes, ne put manquer d'avoir une influence considérable.

Ce culte de l'Idée devait enflammer ceux qui, à ce moment, laissaient là le métier des armes et de l'action violente pour s'adonner frénétiquement à la recherche du savoir. La théorie de l'Un, source unique de ce qui est, expliquant l'Unité magnifique et multiforme du principe suprême, appliquée dans la *Politique*, devait en outre fasciner certains intellectuels qui voyaient se former en Espagne l'unité de l'État. Enfin le caractère mystique du néoplatonisme devait exercer une attirance irrésistible sur la sensibilité religieuse qui, fortement excitée, comme en toute période troublée de l'histoire, ne trouvait, au lieu d'une raison pour la conduire, que le subjectivisme et l'ignorance.

Aussi le Platonisme devint-il très populaire en Espagne, surtout lorsque, sortant des pures spéculations philosophiques, il fut transporté dans la littérature [1].

Et en effet cette poésie de l'Idée pure, principe immuable en dehors et au-dessus du monde sensible, donnait

---

passa à Naples à la cour de Ferdinand d'Aragon et de son fils Alphonse II qu'il suivit en Sicile après l'invasion des Français. C'est en italien que furent écrits ses *Dialoghi d'Amore*. La traduction castillane date seulement de 1568.

1. Menendez y Pelayo, *Ideas Esteticas*, III, p. 107, Madrid.

au sentiment et à l'imagination plus de latitude que ne leur en accordait Aristote.

Pétrarque et Ausias March, le pétrarquiste catalan dont Garcilaso s'inspire, avaient donné à Platon le vêtement sous lequel il devait se présenter aux poètes. Tous, et les premiers, les érotiques, emboîtent le pas et s'éprennent de l'intellectuelle beauté de l'Idée. Eglogues, sonnets, cancions ou élégies chantent sous l'influence italienne la « summa belleza » et risquent une allusion au « movedor primero ». Sûrs d'un accueil favorable, Camoëns, Herrera et Cervantes, après Boscan et Garcilaso, ne feront qu'exprimer en vers la forme que leurs contemporains donnaient à leurs pensées, et la belle ode de fray Luis de Léon à Salinas n'est, selon l'expression de Milá y Fontanals, qu' « une élégante paraphrase chrétienne de l'esthétique de Platon ».

Le langage nécessairement figuré des philosophes néoplatoniciens n'est pas sans avoir joué un rôle dans l'élaboration du cultisme pendant cette période qui prépare Gongora. Léon Hebreo par exemple, appelant la lune « cerebro del cielo », et faisant des transpositions de tous les membres de l'homme dans le monde astral, accoutume les esprits à un genre auquel la propension depuis Juan de Mena n'avait fait que s'accentuer. Il ne faut évidemment pas voir dans l'esthétique néoplatonicienne une cause unique du gongorisme, mais on aurait tort de sous-estimer son importance.

Pour le poète courtisan, le platonisme ou la synthèse platonico-aristotélicienne devient donc l'unique philosophie. Toute sa métaphysique amoureuse consiste à s'élever à la *Summa hermosura*. On n'y arrivait que par étapes et comme, selon les doctrines d'Hebreo, la première est la connaissance du monde corruptible qui est le monde de la génération, tous ces platoniciens en justaucorps de velours et en fraise à godrons s'énamouraient d'abord de beautés corruptibles, espérant

se hausser par là jusqu'à la copulation de l'esprit avec l'Idée. La plupart n'y arrivaient jamais, pour s'attarder par trop dans « le monde de la génération »...

La mentalité des lecteurs de l'*Amadis* n'était d'ailleurs pas bien éloignée de celle des adeptes du néoplatonisme. Ces aspirations quasi-mystiques de l'âme retournant à l'Unité et au Premier Moteur par l'exercice parfait de l'intelligence en une succession de degrés purificateurs pourraient, s'ils n'étaient chronologiquement antérieurs, passer pour une transposition *a lo divino* des aspirations du Chevalier parfait courant pour l'amour de sa Dame de périlleuses aventures. Dans le système néoplatonicien, l'intelligence humaine comme un Amadis métaphysique accomplit des exploits dangereux ; et ces degrés : connaissance du monde sensible, contemplation du νούς, union exatique et inconsciente avec l'Un chez Plotin, passage successif du monde de la génération aux mondes astral, angélique, divin chez Léon Hebreo, évoquent étrangement les « épreuves » du Beau Ténébreux.

Est-il besoin de dire l'influence de cette philosophie spiritualiste sur les écrivains ascétiques et mystiques ? Les hétérodoxes, comme Servet, sont nettement disciples de Plotin. Mais on dirait que les orthodoxes eux-mêmes, laissant les raisonnements aux théologiens scolastiques, trouvent plus d'attraits à l'idéalisme transcendant de Platon qu'à la logique serrée d'Aristote. On a souligné à bon droit l'indéniable saveur platonicienne de ces merveilleux dialogues de Fray Luis de Léon qui s'appellent *los Nombres de Cristo*. Dans les *Adiciones al Memorial*, Fray Luis de Grenade avoue que presque tout ce qu'il vient de dire au sujet de la beauté de Dieu, Platon l'a dit « maravillosamente », par la bouche de Socrate dans le *Convite*. Et il ajoute : « quel chrétien pourrait ne pas être rempli d'admiration en voyant résumée dans ces paroles d'un païen la partie

principale de la philosophie chrétienne ». Fray Juan de los Angeles, dans ses fameux *Triumfos del amor de Dios*, déclare ne pas faire autre chose que « suivre la doctrine du divin contemplatif Denys et de Platon en son *Banquet d'Amour* parce que parmi tous ceux qui ont parlé de ce sujet, c'est lui à juste titre qui détient la palme [1] ». Et Malon de Chaide, le coryphée de l'ascétisme à la fin du XVI[e] siècle, avoue dans la quatrième partie de *la Conversion de la Magdalena* que ce qu'il dit de l'amour, il le puise « chez Hermès Trismégiste, Platon, Plotin et chez le grand Denis l'Aréopagyte ».

III

Cet idéalisme philosophique favorisant le subjectivisme intellectuel était dangereux à une époque où le rationalisme luthérien et calviniste s'infiltrait de tous côtés.

Sainte Térèse ne fut pas peu préoccupée de ce fait alarmant. C'est chez elle une angoisse constante. Sans cesse elle a présents à la pensée « *esos luteranos* » et dit sa douleur de voir « *como va el demonio ganando almas* » [2]. « *Mirad*, crie-t-elle dans un moment de ferveur, *mirad* ! *Dios mio, que van ganando mucho vuestros enemigos* [3] ! »

Et pourtant, au moment où elle écrivait ces paroles, le péril hérétique, moins étendu en Espagne qu'en d'autres pays, était pour ainsi dire conjuré.

Il n'avait point été méprisable. Il s'était introduit assez rapidement. Les écrits de Luther furent connus dans la péninsule deux ans après sa séparation avec l'Église. Des bibles et des livres luthériens avaient pénétré par le nord et par le sud. J. Hernandez s'était

1. Menendez y Pelayo, *Ideas esteticas*, III p. 130, Madrid, 1896. — *ibid.* p. 134. — 2. Lettre de juillet 1574 à D. Teutonio de Bragance. — 3. Exclamacion IX.

déguisé en muletier pour les faire parvenir à destination. Dès 1524, il en venait par Guipozcoa et par le royaume de Grenade. Les doctrines nouvelles prenaient racine à Valladolid et en Vieille-Castille, grâce à Don Carlos de Seso, fray Domingo de Rojas et les Cazallas ; en Andalousie et spécialement à Séville, grâce à Rodrigo de Valer, aux docteurs Egidio et Constantino qui s'y firent les apôtres du luthéranisme. Julianillo Hernandez, Juan Ponce de Léon, Juan Gonzalez, Isabelle de Baena se chargèrent de le répandre. Encore une fois, à en juger par les procès verbaux des auto-da-fés, les femmes sont très mêlées au mouvement. Le protestantisme pénètre jusqu'à la cour. Alonso de Valdès, l'un des secrétaires de Charles-Quint, Vivès, son prédicateur, sont affiliés à la secte, et son chapelain Cazalla lui-même, s'en fit le coryphée en Castille.

La répression fut terrible[1]. A Valladolid, à Séville, s'allument les grands bûchers des auto-da-fés de 1559 et de 1560. Et tandis que le bras séculier brûlait les hérétiques, la même année le Grand Inquisiteur Valdès livrait aux flammes tous les ouvrages suspects, bibles et écrits de dévotion, complétant ainsi le féroce nettoyage commencé par l'Index de Tolède, en 1551.

Ce coup de buttoir fut décisif. Il paraît aujourd'hui, épouvantable. Le désarroi religieux des esprits pendant la première moitié du XVI[e] siècle ne l'était pas moins. Le principe d'autorité s'était ruiné lui-même au siècle précédent par le relâchement des mœurs du clergé. L'ignorance des masses qui en avait été la conséquence durait encore. L'erreur faisait tache d'huile. Les esprits cultivés se dirigeaient d'après leur propre sens. L'individualisme dans ce chaos était presque un mal nécessaire. Tout cela conduisait à des désastres. La manière forte s'imposait.

---

1. Cfr. Lea: *A History of the Inquisition of Spain*, New-York, 1906-7, 4 vol. — V. aussi Moëller dans *Revue d'hist. ecclésiast.* 1913 p. 743 et suiv.

IV

Erasme dont le dessein fut « cum elegantia litterarum pietatis christianæ sinceritatem copulare » et qui se campa, devant Luther, en paladin du libre-arbitre, ne fit qu'accentuer cet individualisme.

Vers 1530 toute l'Espagne intellectuelle était divisée en érasmistes et contre-érasmistes. Dans le but de restaurer enfin la charité chrétienne et la discipline, les docteurs s'invectivaient dans les chaires et les étudiants argumentaient à coups d'estocades. La première traduction castillane de l'*Enchiridion* ou *manuel du chevalier chrétien* vit le jour à Alcala vers 1527. Les autres œuvres d'Erasme étaient traduites et éditées en Espagne en 1533. L'*Enchiridion* et les *Dialogues* surtout étaient dans toutes les mains, répandus à des milliers d'exemplaires. Ignace de Loyola a lu le « *Caballero cristiano* » et constate que cette lecture lui a fait du tort. Les dames de l'aristocratie lisaient avec délices « l'*Eloge de la folie* » illustré par Holbein de malicieuses estampes ; le nom d'Erasme en vint à être plus connu en Espagne qu'à Rotterdam.

Le grand succès d'Erasme fut dû, partie à son génie, partie aux circonstances. Avec tout son talent de satirique et de polémiste, avec le prestige que lui donnaient l'universalité de son génie et un éclectisme bien moderne qui interprétait et commentait, avec une sympathie et une compétence égales, l'Ancien et le Nouveau Testament, Euripide et les Pères, il attaqua des abus qui pesaient à chacun ; il frappa fort, cruellement ; tous les vices du clergé y passent.

Les antiérasmistes, minorité au début, se tiennent cois d'abord. Puis ils ouvrent le feu ; des personnalités importantes [1] et, en majeure partie, les ordres religieux

1. Telles que D. Diégo Lopez de Stuñiga, qui écrivit : *Erasmi Roterodami blasphemiæ et impietates* ; Roma 1522.

se déclarent contre Erasme. C'est qu'il y va trop rudement ; c'est qu'attaquant l'abus, il atteint parfois l'institution ; c'est qu'il abîme ce qu'il veut réformer ; c'est qu'il ruine la discipline ; c'est qu'il favorise, de concert avec l'humanisme platonicien, l'individualisme qui prépare les esprits à accepter les doctrines luthériennes. Tels sont du moins les griefs des adversaires, assaisonnés de griefs doctrinaux.

L'opinion se passionne. Tout le monde se pique de théologie. Tout le monde est érasmiste ou contre-érasmiste. Il est des évêques qu'on appelle : *Homo erasmicus*, d'autres que l'on décore du titre pompeux d'*Erasmior Erasmo*. L'Inquisition et à sa tête le Grand Inquisiteur Manrique défend d'écrire contre Erasme. Presque toute l'université d'Alcala se déclare pour lui. Les cathédrales regorgent d'érasmistes et dans les sacristies des chapitres, les chanoines se montrent, en clignant de l'œil, les textes décisifs et les bons mots de l'*Apologie*.

Pour mettre un terme aux dissensions, on a recours à des thèses publiques et à des *juntas* contradictoires. A celles de Valladolid en 1527, devant les théologiens des trois universités de Salamanque, de Valladolid et d'Alcala, les « frailes » présentent un réquisitoire de 21 propositions contre Erasme. « Dieu me préserve, disait un jour Sainte Térèse, d'une réunion de femmes ! » Elle aurait pu ajouter : et de théologiens. Ce fut un beau tapage. L'Inquisiteur suspendit la session, et les choses en restèrent là. Il fallut attendre Luis de Carvajal [1], l'ami de Vivès, et surtout Sepulveda, et son *Antapologia* pour mettre au point ce que les doctrines de l'antiréformateur avaient elles-mêmes de réformable.

L'Anti-réforme fut un bien et un mal. Au point de vue des idées, Erasme rendit de grands services et ses tra-

1. Franciscain andalou ; publia en latin son *Apologia monasticae religionis diluens nugas Erasmi*, Paris, 1528 ; traduite plus tard en espagnol.

vaux d'érudit, de critique et d'exégète furent pour la réforme catholique commençante et pour le ralliement des esprits au milieu de la confusion générale, des éléments de tout premier ordre. Mais, outre certaines erreurs dogmatiques à son actif, il entretint et développa le subjectivisme intellectuel et, en énervant par sa satire la discipline ecclésiastique, facilita l'intrusion en Espagne, sinon du Luthéranisme, du moins de l'esprit luthérien.

V

Pendant que la tendance au subjectivisme était entretenue et accélérée chez les intellectuels par le néoplatonisme humaniste, par les doctrines luthériennes et calvinistes et par l'érasmisme, aboutissant tous trois au même résultat d'individualisme rationaliste, la même tendance s'affirmait dans les masses ignorantes, béates, moines errants, paysans ou pâtres illettrés, (pastorcillos bobos), dévôts sans culture, religieuses sans formation, sous forme de mysticisme sentimental.

Nous l'avons dit déjà : en dehors du cercle relativement restreint d'une aristocratie intellectuelle, l'ignorance était grande, même au point de vue religieux. Avant le concile de Trente, il n'y avait guère en Espagne de catéchismes populaires. Le *Précis des principaux préceptes de la vie chrétienne* publié en 1478 par le Cardinal Mendoza, alors archevêque de Séville, ou les ouvrages de certains prêtres isolés comme le *Libro de doctrina christiana* (Séville 1532) de Gutierre Gonzalez, pouvaient servir de base aux prédicateurs populaires. Mais d'une part le nombre d'illettrés, pour qui les livres sont inutiles, était considérable ; d'autre part, les bourgades perdues et les villages sans desservant ecclésiastique étaient peu visités par les prédicateurs. Sans doute on n'en était plus au temps d'Enrique IV où un prédicateur populaire était « chose plus rare qu'une cor-

neille blanche » ; mais ceux qui parcouraient la péninsule étaient loin de suffire à la besogne. Sainte Térèse fait allusion à cette situation lamentable : « Certains gentilshommes, dit-elle, préfèrent être privés d'instruction religieuse et des secours de la religion, en allant vivre dans un hameau perdu plutôt que de renoncer à un iota de ce code de règles qui constituent ce qu'ils appellent l'honneur. Comme cette fierté est déplorable [1] ! » Pour faire connaître aux illettrés le catéchisme du Concile de Trente il faudra les lenteurs d'une prédication et d'un enseignement oral occasionnels.

Mais la crainte du Saint-Office rendra les interprètes de ce catéchisme extrêmement réservés. Tous n'avaient point la science et le prestige du Cardinal Carranza. Or celui-ci venait de s'attirer par ses *Comentarios al Catecismo christiano* (Bruxelles 1558) une bien mauvaise affaire. L'Inquisiteur Valdès, sous l'instigation de Melchor Cano, n'y avait pas découvert moins de seize propositions luthériennes !

Cette absence d'enseignement religieux populaire organisé favorisa le foisonnement vénéneux de toutes les déviations de la religiosité. La plus importante de ces déviations est l'illuminisme espagnol ou l'hérésie des *Alumbrados*.

Ce pseudo-mysticisme qui exalte la sensibilité et tend à abolir l'activité personnelle et même l'état conscient, était en fait très ancien en Espagne : Au Moyen-Age les Agapètes l'y avaient professé ; les Priscillanistes l'avaient répandu en Galice. On le trouve au XIIIe siècle dans la province de Léon chez les Albigeois, et chez les Bégards, catalans et valenciens ; les disciples de Duran de Baldach, de fray Bonato et de Jacobo Yuste au XIVe siècle et leurs successeurs du XVe siècle, les Herejes de Durando, dont le coryphée fut Alonso

1. *Fundations*, XX.

de Mella (vers 1442) sont au fond des Illuminés. Ils enseignent « l'intuition de Dieu en vue réelle » ; ils condamnent la vénération de la Sainte Hostie et de l'Humanité du Christ comme éloignant de la contemplation pure ; ils proclament en outre la licéité de tout acte charnel. Or nous retrouvons toutes ces doctrines chez les *Alumbrados* du XVI[e] siècle.

C'est sous Ximenez de Cisneros que le nom d'*alumbrados* est employé pour la première fois : Le gardien de la Province de Castille avise dans une lettre le Cardinal qu'un franciscain d'Ocaña, « *alumbrado con las tinieblas de Satana* », prêchait une révélation nouvelle, d'après laquelle il devait s'unir à un grand nombre de femmes saintes afin de procréer des prophètes [1]. Dans les milieux ignorants de telles billevesées prenaient racine.

Les théories des Alumbrados ne forment pas un corps de doctrines bien distinct. Lorsqu'on sort du domaine de la raison pour entrer dans celui de l'imagination et du sentiment, on dit adieu à l'unité pour devenir la proie du multiple ; aussi est-il difficile sinon impossible de présenter les doctrines des illuminés sous forme d'un système compact. Bien des sectes avaient des doctrines absolument contradictoires : ainsi certains illuminés rejetaient la Présence eucharistique ; d'autres au contraire prétendaient que la personne qui reçoit en communion une espèce plus grande ou plusieurs espèces participe davantage. Par contre, tous s'entendent sur l'inutilité de la hiérarchie ecclésiastique, la vanité des œuvres chez les parfaits, la nuisance du culte des images [2] à la parfaite dévotion. On comprend pourquoi l'apparition de la Réforme proclamant l'individualisme, l'inspiration privée et le mépris des œuvres

1. Menendez y Pelayo : *Heterodoxos Españoles* t. II, p. 525.

2. Si l'on veut, disaient certains d'entre eux, se rappeler le souvenir de la Mère de Dieu, il suffit de regarder une belle femme.

correspond précisément à un essor nouveau de ce vieux mysticisme sentimental.

Les Illuminés puisaient d'ailleurs à toutes les sources et recueillaient le déchet émotif de toutes les anciennes hétérodoxies. Ils ne s'assimilaient guère de doctrines, mais affectionnaient les pratiques. Ces pratiques comprenaient de vieilles superstitions héritées des Arabes ou certaines fantaisies nouvelles dues à l'imagination sauvage de quelque chef de secte. Enfin, frisant parfois le panthéisme et le quiétisme dans leurs expressions, ou déformés le plus souvent par des traductions, les mystiques du Nord furent un aliment aux théories d'ivresse ténébreuse que professaient les Illuminés. C'est pour écarter ce danger que plusieurs d'entre eux furent mis à l'Index par Valdès [1].

Bien des Illuminés voulant, selon le mot de Pascal et de Sainte Térèse, faire l'ange, firent la bête. Il y eut parmi eux des sectes abominables. La vogue de l'Illuminisme au XVI[e] siècle avait commencé en Andalousie surtout depuis 1509. En 1563 l'inquisition eut à sévir contre les Alumbrados de Séville. Là l'extatique Francisco Mendez, véritable pitre du mysticisme, avait enjôlé des marquises, des comtesses et des femmes du peuple. On racontait de lui d'incroyables horreurs. Le crime de sollicitation revient sans cesse dans les procès du Saint-Office. Le P. Chamizo, par exemple, eut à sa charge jusqu'à trente-quatre victimes ! Le cynisme et la luxure de la secte de Llerena dépassent l'expression. Cette secte fut découverte vers 1578. Il n'est pas inutile de faire observer que cette année fut pour Térèse, au point de vue des souffrances intérieures, la plus douloureuse de sa vie.

---

1. Contrairement à ce qu'affirme Rousselot dans *les Mystiques Espagnols*, les Mystiques du Nord furent donc connus, traduits et lus en Espagne au début du XVI[e] s. Bien que la question n'ait pas encore été approfondie, il apparaît déjà que leur influence est loin d'avoir été négligeable. — On verra plus loin que Ruysbroec échappa au verdict de Valdès ; ses œuvres ne figurent dans aucun catalogue d'Inquisition.

VI

Au milieu de ce chaos dans lequel se démènent des conquistadors de sacristie et des anachorètes de salon, surgissent enfin des novateurs indépendants qui achèvent de jeter le trouble.

Pénétrant les erreurs de toutes les doctrines, ils prétendent n'en suivre aucune. La leur n'est au fond qu'un amalgame de toutes les autres.

Deux hommes surtout sont représentatifs : Le premier est l'humaniste Juan de Valdès. Par humanisme il se fait érasmiste, arrive par ce chemin au luthéranisme, tombe dans l'illuminisme et aboutit enfin à l'unitarisme. L'autre est Miguel Servet dont les théories panthéistes ont des racines néoplatoniques évidentes. Pour les appuyer il cite Maïmonides, Aben-Hezra, Hermès Trismegiste, Philon, Jamblique, Porphyre, Proclès et Plotin. Avec ces bons compagnons, il parcourt l'Europe en « chevalier errant de la théologie », rencontre probablement Luther, entre en relation avec Mélanchton et finit par être brûlé par Calvin.

J. de Valdès et Servet proclament tous deux l'inutilité des œuvres, l'un dans ses *Cent et dix considérations divines*, l'autre dans son fameux livre *Christianismi restitutio*. Ils prêchent la foi et la confiance illimitée, et par là ils sont luthériens. Tous deux nagent dans les eaux de l'Illuminisme : Servet par son néoplatonisme, Valdès par son interprétation abusive des mystiques du Nord. Le quiétisme de Valdès rappelle étrangement Eckart, son « *intuicion* » vient de la « divina caligo » de Tauler, et son « *aniquilacion del proprio espiritu* », de la « spiritus annihilatio » de Suso.

Enfin tous deux ressuscitent les vieilles théories antitrinitaires, et Servet dans son *de Trinitate* dit que le Christ « n'est pas Dieu par nature mais par grâce...

car Dieu peut ainsi élever un homme au-dessus de toute sublimité et l'asseoir à sa droite. »

En ce temps-là vivait, en France, Montaigne. Voyant tout cela et ce qui se passait chez lui, il se prit à douter de la raison humaine ; il eut des mots cruels pour notre « instrument judicatoire ». Sans doute, il eut tort ; mais il appelait dédaigneusement ces choses : « tintamarre de cervelles » ; et c'était juste !

VII

En attendant, à Trente, le grand Concile battait le rappel (1545-1563).

D'une part, à travers l'Europe c'est l'émiettement de la pensée humaine dans le brouhaha des discussions et le fracas des systèmes ; d'autre part, dans cette petite ville du Tyrol, c'est l'effort gigantesque pour retrouver un principe d'union. Au début, en Espagne comme partout ailleurs, l'Église se trouve en bien mauvaise posture ; mais bientôt les mots d'ordre arrivent de là-bas, impitoyablement précis :

Une seule tête : Le pape, chef unique et suprême de toute la hiérarchie, séculière et régulière, interprète en dernier ressort des Écritures, supérieur au Concile.

Un seul texte biblique : La vulgate. Et le Saint Office, de jour et de nuit, sans relâche, sans repos, furetant, opérant des descentes dans les imprimeries, saisissant des presses clandestines, donne la chasse aux textes hétérodoxes, bibles juives, luthériennes ou simplement espagnoles qui circulent dans la péninsule. Et ce sont les Index successifs de 1551, de 1559, de 1583 ; le Grand Inquisiteur Valdès succède à Manrique, Quiroga à Valdès. C'est avec l'Index de Tolède que commence l'interdiction générale de lire une version quelconque de la bible en Castillan[1]. En 1553 est imprimée à Fer-

1. « *Biblia en romance castellano o en otra qualquier vulgar lengua,* » dit cet Index

rare la fameuse bible juive. Les Inquisiteurs arrêtent immédiatement sa circulation en Espagne. L'Index de 1559 répète les interdictions précédentes en précisant sa condamnation pour les traductions du Nouveau Testament [1]. Enfin l'Index de Quiroga en 1583 reprendra ces mesures radicales en atténuant toutefois les prohibitions antérieures par la permission de lire les passages cités dans des ouvrages orthodoxes, ainsi que les extraits liturgiques pourvu qu'ils soient accompagnés de pieux commentaires [2].

Pendant ce temps avait paru à Anvers chez Plantin en 1572 la fameuse Bible polyglotte orthodoxe d'Arias Montano, digne pendant de la polyglotte de Complute éditée par les soins de Cisneros en 1517.

En dehors du texte biblique, à partir de cette période d'assainissement forcené qui commence en 1551, tout livre suspect, livre d'heures, manuel de dévotion, traité de spiritualité, ouvrage de philosophie ou de théologie, est impitoyablement condamné au bûcher s'il renferme quoi que ce soit qui puisse détourner la pensée religieuse de la norme unique.

Enfin *un seul système philosophique :* La philosophie néoaristotélicienne. Et c'est, dans les universités d'Espagne, la baisse de la vogue platonicienne et l'abandon successif du vieux nominalisme. Aussi, bien qu'un certain éclectisme s'attarde, la bigarrure philosophique de la théologie catholique s'éteint ; et tandis que sous Cisneros et dans la première moitié du siècle une même université avait quatre chaires distinctes où l'on défendait Pierre Lombard, ou Duns Scot, ou Durand, ou

1. Spécialement les Testaments imprimés à Venise chez Jean Philadelphe, en 1556, sans nom de traducteur c'est-à-dire notamment les testaments protestants de Francisco de Enzinas (1543) et de Juan Pérez (1556).

2. Cfr. Reusch p. 239, 240, 383, cité par Morel-Fatio : *Les Lectures de sainte Thérèse*. B. H. 1908.

saint Thomas, on voit bientôt celles-ci s'unifier en une chaire unique où l'on commente, en ordre principal, la seule *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin que Pie V en 1567 élève à la dignité de Docteur de l'Église universelle.

Et c'est alors l'éclatante renaissance néoscolastique dont Salamanque est le pivot.

Là, et aussi à Coïmbre, des hommes de tout premier plan sont les ouvriers de cette merveilleuse restauration de la pensée humaine dans l'unité. Dans la chaire de Prime à Salamanque succèdent à François de Victoria (+1546) l'initiateur, le premier en Espagne à abandonner le Maître des Sentences, des hommes tels que Melchor Cano (+1560), Dominique Soto, Pierre de Sotomajor, Barthélémy de Medina, et enfin Bañez, tous dominicains, tous thomistes, les premiers encore éclectiques, les derniers de plus en plus rigides dans leur système, combattifs même autant que vigoureux.

A leurs côtés d'autres ordres les épaulent : Augustins, Franciscains et surtout la Compagnie de Jésus, qui a la philosophie néoaristotélicienne à son programme [1] et met en ligne des théologiens comme Maldonat, Gutierrez, Suarez, etc. Citons aussi, parmi les Augustins, Fray Luis de Léon [2].

Les controverses futures n'entameront plus ce bloc de granit du Thomisme, la plus vigoureuse des philosophies modernes ; et il pourra se manifester au sein de l'orthodoxie des tendances divergentes entre la rigidité doctrinale des dominicains et la souplesse pratique des Jésuites, que leur fondateur et un sens très averti des contingences du moment avaient habitués à un scrupuleux respect de la liberté humaine, bafouée alors à l'envi par tous les hétérodoxes ; on pourra

1. Cfr. *Constit. Soc. Jesu* ; Pars IV, cap. 14, n° 1 et litt. B. — ibid n° 3.

2. La plupart de ces hommes illustres sont mêlés à la vie de Térèse, et certains, comme Bañez, seront ses plus fermes soutiens.

encore voir s'élever des ouragans de disputes comme celle qui ameutera tout le XVIIe siècle, autour de la grâce efficace et mettra aux prises Bañez, Molina, Suarez, Vasquez et bientôt toutes les universités catholiques, l'unité ne sera plus compromise, et désormais le novateur qui ne saura plus s'accommoder de la netteté des cadres, tombera comme un déchet.

Grâce à cette unité de commandement et d'action, sur cette formidable base dogmatique, la Contre-Réforme véritable progresse. Les règles des vieux ordres se restaurent ; des ordres nouveaux s'organisent ; ceux-ci ont souvent un caractère militaire et sont adaptés au combat ; d'autres s'assouplissent dans l'austérité, l'obéissance, la discipline. Ils prêchent, ils prient. Ils instruisent les masses, ils les édifient ; et finalement les entraînent. Deux chefs surgissent au premier plan, dans cette mêlée gigantesque : Ignace de Loyola, Térèse d'Avila.

Comme un bataillon sacré, la Compagnie de Jésus établit partout ses collèges. Sitôt qu'une hérésie est dépistée, qu'un centre d'Illuminisme est découvert, les compagnons d'Ignace sont sur place et s'y établissent. Ils viennent à Avila et se fixent à San Gil, et c'est une joie pour Térèse que la nouvelle de leur arrivée.

Celle-ci à son tour commence sa réforme ; l'année même de la dernière session du Concile, elle fonde son premier couvent à Avila. Elle veut obtenir par la prière et la souffrance réversible ce qu'Ignace emporte par la prédication et l'enseignement.

Et pendant que ces Chefs luttent avec la pleine force des armes spirituelles, l'Inquisition d'Espagne passe comme un soc, ouvrant une route bien souvent sanglante à ces rebâtisseurs et ajoutant à tous les autres ce moyen décisif de l'époque : la terreur. Tout cet effort est épaulé, ouvertement ou sournoisement, par Philippe II, cet

entêté de génie et ce politicien lucide, que la Contre-Réforme aide puissamment à consolider et à unifier son royaume.

Aussi lorsque Sainte Térèse après des années de dur combat déposera la tête, l'Espagne, malgré la gangrène politique et économique qui menace son corps, sera d'âme la nation la plus religieuse, la plus forte, la plus indemme de l'anarchie intellectuelle où se débattent encore les autres nations, et elle aura enfin réalisé son vieil idéal :

« Un Dios, un rey, una ley. »

CHAPITRE IV

LE MOMENT LITTÉRAIRE

Une histoire de la littérature dévote et mystique en Espagne n'a pas été écrite.

Ni l'ordre suivi par Rousselot [1], ni celui que préconise Menendez y Pelayo [2], ni celui qu'adopte D. Julio Cejador [3] ne satisfont pleinement. Plus qu'aucune autre, la littérature spiritualiste doit tenir compte du milieu où elle est née. Avant d'arriver à une littérature mystique, un pays d'intense civilisation, comme l'était l'Espagne de Charles-Quint et de Philippe II, passe par toute une gradation morale. Ce n'est qu'à la lumière des événements politiques, de l'atmosphère sociale et du mouvement des idées que l'on parviendra à déterminer les paliers qu'eut à gravir la pensée morale en Espagne à travers toute son évolution, pour se hausser

---

1. *Les Mystiques Espagnols*, Paris, 1867.

2. *Historia de las ideas esteticas en España*, Madrid, 1896. T. III, p. 117 et suiv.

3. Dans son *Historia de la Lengua y Literatura Castellana*, en cours de publication. Madrid, tip. de la « Rev. de Arch., bibl., y museos. » — Pour ne point multiplier les références, je renvoie une fois pour toutes aux historiens de la littérature et aux ouvrages spéciaux sur la question. Outre les trois ouvrages cités ci-dessus, je mentionne encore les travaux de Ménendez y Pelayo que j'ai signalés dans ma bibliographie générale. Mention doit être faite de l'excellent *Précis de littérature espagnole* de M. E. Mérimée ainsi que de l'Histoire de la littérature espagnole de M. Fitzmaurice Kelly. Pour les éditions des œuvres dont il sera question dans ce chapitre, je m'en réfère surtout à l'*Historia de la lengua y literatura castellana* de M. Cejador y Frauca, t. II et III. Il est également indispensable de compulser les différents Index de l'Inquisition d'Espagne, qui sont d'excellents répertoires bibliographiques, et les bibliographies spéciales, p. ex : le *Catalogo de la biblioteca de Salvá*, l'*Ensayo* de Gallardo, la *Bibliografia iberica* de Haebler, etc. (v. ma Bibliographie génér.).

des grivoises satires de la *Célestina* jusqu'au lyrisme sublime de Sainte Térèse.

En suivant de près les événements, les mœurs et les idées, nous pourrions constituer une histoire littéraire correspondant à la réalité. Voici par exemple une division logique qui rendrait palpables les chaînons de l'évolution.

I. *Période satirique* : Le fin du XV[e] siècle s'attarde dans la satire. Au début et jusqu'au milieu du XVI[e] siècle, les mœurs très relâchées feront l'objet d'une critique parfois lourde et grivoise et qui pour rendre le vice ridicule l'étale et le dissèque. Cela est vrai surtout pendant les premières années.

Mais bientôt la satire se fait plus âpre et voit les abus de plus haut. L'hérésie luthérienne apparaît. La passion de réforme orthodoxe d'une part, et d'autre part l'impatient désir de voir cesser les abus donnent à la critique des mœurs un ton plus acerbe.

II. *Période de la simple spiritualité* : Une vraie réaction se dessine. Celle-ci ramène dans des milieux jadis frivoles le goût de la dévotion. Les traités de spiritualité font leur apparition : d'abord simples traductions du latin, puis traités originaux. Les écrivains pieux donnent aux fidèles, souvent sous la forme du sermon ou de l'homélie, des exhortations à bien vivre.

Entre temps, dans la littérature, on assiste à une renaissance de l'idéalisme. Les romans de chevalerie et les poètes italianisants provoquent une sorte de spiritualisme mondain, tandis que les platoniciens mettent à la mode le *Beau spirituel.*

III. *Période de l'ascétisme* : Ces influences idéologiques et le contre-coup des événements politiques ont accentué la réforme des mœurs. L'austérité pénètre lentement dans les couvents et dans les milieux dévôts.

Jamais les écrivains n'ont autant parlé de la vanité des biens terrestres et de la mort, du détachement et de la mortification. Et pourtant l'Espagne est riche, sa gloire couvre les continents et sa bannière flotte jusque sur les mers lointaines. On dirait qu'elle sent le néant de tout cela et qu'elle en est blasée.

En même temps l'anarchie intellectuelle est grande. Les bons esprits ont soif d'un principe d'union. Le Concile de Trente le leur donne ; il faut l'appliquer.

IV. *Période du mysticisme* : Devant cette satiété, cette insatisfaction des volontés et cette anarchie impuissante des intelligences les regards des dévots se tournent de plus en plus vers l'au-delà. Les doctrines d'oraison ont subitement un succès inouï. Les réalités suprasensibles deviennent les seules véritables et le dévot se complaît dans des relations de plus en plus étroites avec Dieu.

En même temps la renaissance néoscolastique à Salamanque réaccoutume les esprits à une discipline ; les moralistes s'attachent à dégonfler le faux idéalisme des romans de chevalerie ; les théologiens propageant l'œuvre du Concile ramènent l'unité de doctrine ; enfin la langue s'est assouplie et unifiée, triturée par les philologues et les artisans du verbe.

Le sentiment est éduqué, la volonté forgée, la pensée abondamment nourrie, l'instrument de la langue merveilleusement poli ; maintenant que tout est prêt, au seuil du classicisme, peuvent paraître les œuvres des grands mystiques.

Ces périodes n'étant point des dates, mais quatre aspects différents que revêt la spiritualité espagnole à cette époque, nous nous abstenons de les enfermer dans des chiffres ; nous ne prétendons pas non plus écrire une histoire complète de la littérature dévote

au XVIe siècle, mais indiquer sommairement son évolution dans les œuvres afin de préciser le moment auquel sont écrites celles de Sainte Térèse.

I

Avant le XVIe siècle la littérature espagnole ignore totalement la mystique. La littérature catalane avait connu au XIIIe siècle un nom des plus éclatants : celui du génial auteur des *Contemplations* et du *Cantique de l'Ami et de l'Aimé*, le B. Ramon Lull.

Le XVe siècle finissait en pleine satire. La veine était ancienne et avait été abondante pendant le Moyen Age ; les fameuses *Danzas de la Muerte* n'avaient en général fait danser que les vivants.

Depuis l'archiprêtre de Hita jusqu'à celui de Talavera, l'habitude existait de moraliser ses contemporains en satirisant leurs mœurs. Or, à mœurs relâchées satire scatologique. Aussi le *Corbacho* et la *Celestina* tout autant que le *Cancionero de burlas provocantes a risa* avaient diverti bien plus que converti. Dans ces ouvrages où la vertu est éclaboussée en même temps que le vice, et où les proverbes des faubourgs de Salamanque se mêlent aux *refranes* des ruelles de Tolède, l'intention moralisante n'est guère apparente. La pétulance verbale et la bonne humeur avec lesquelles elles sont écrites font rire des mœurs que l'on satirise bien plus que les déplorer.

Pourtant la bonne humeur n'avait pas toujours été de la partie. Les fameux couplets de la *Panadera* étaient cinglants pour le roi Juan II ; dans les *Coplas del Provincial*, les hidalgos et les nobles dames semoncés en chapitre comme moines et nonnes avaient senti sous le rire la haine de leur auteur anonyme ; enfin les plaintes satiriques du *Mingo Revulgo* durent paraître sévères au lamentable Enrique IV et à son favori Don Beltran de la Cueva.

La littérature pieuse à ce moment s'exprime encore en vers. C'était le genre sacré au Moyen-Age. Nous avons ainsi sous les Rois Catholiques, le *Retablo de la Vida de Christo* du chartreux Juan de Padilla, une *vita Christi* de Iñigo de Mendoza, et, du franciscain Ambrosio Montesino, des *dialogues de Noël* et autres œuvres dévotes qui ne furent imprimées qu'en 1508. Ces fantaisies répondant à un genre littéraire sont sans influence sur les mœurs et ne satisfont en général que la dévotion de leur auteur.

Le théâtre commençait à sortir de l'Église. Les *representaciones* ou *autos* de Juan del Encina se jouent dans les palais des grands seigneurs d'Albe, de Salamanque ou d'Avila, et l'on peut se représenter la petite Térèse d'Ahumada assistant chez quelque gentilhomme d'Avila à une églogue de Noël où les bergers rustiques, Gil et Bras, qu'elle mettra elle-même en scène dans ses poésies, discutent en patois *sayagués*.

Les vrais auteurs dévots s'expriment en latin. Dès la première moitié du XVe siècle, l'évêque d'Avila, Alonso de Madrigal dit *El Tostado*, avait écrit, en latin, un nombre considérable d'ouvrages de piété. Vers 1500, pour vulgariser la spiritualité et réagir contre le relâchement des mœurs, le Cardinal Ximenez de Cisneros fit traduire à grands frais en castillan toute une série d'ouvrages de dévotion tels que le *Contemptus Mundi* (1490), encore attribué à Gerson, l'*Escala espiritual* de Jean Climaque, les petits traités de saint Bonaventure comme l'*Estimulo del divino amor*, les *Épîtres* de sainte Cathérine de Sienne, les écrits de sainte Angèle de Foligno et de la Bienheureuse Mechtilde, les Règles de vie de saint Vincent Ferrier et de sainte Claire, la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe et une biographie de saint Thomas Becket. La littérature dévote en langue vulgaire comprenait en outre un certain nombre de livres d'heures et de recueils de prières.

Pendant les premières années du XVIe siècle on continue à se contenter de traductions.

A Salamanque paraît en 1498 une *Vitas Patrum.*

A Alcala, sous les auspices des rois catholiques, le Franciscain Ambrosio de Montesino donne en 1502-3 une traduction de la célèbre *Vita Christi* du Chartreux Ludolphe de Saxe. Elle est divisée en quatre parties et sera extrêmement lue en Espagne : on l'appelle communément : *los cuatro Cartujanos.*

Alvarez de Toledo traduit en 1514 *les Moralia in Job.*

En 1515 à Valladolid paraît la traduction des *Soliloquia* apocryphes de saint Augustin.

En 1520 Juan Jofre publie à Valence la traduction des *Épîtres de saint Jérôme* par Juan de Molina.

Tous ces ouvrages seront lus par Sainte Térèse et certains d'entre eux auront sur sa vie une influence décisive.

Les vies de saints ont beaucoup de vogue. Outre le *Vitas Patrum* de Salamanque, paraît à Tolède en 1511 une *Legenda seu Flos Sanctorum* ; en 1521 à Saragosse paraît le *Flos Sanctorum* de Pedro de la Vega. Signalons en outre à Séville en 1520 une traduction de la règle des Chartreux accompagnée de la vie de saint Bruno.

Le succès des Flos Sanctorum est extraordinaire. Ils s'efforcent de satisfaire le goût du merveilleux qu'attisait en ce moment la lecture des romans de chevalerie ; les saints accomplissent des exploits miraculeux semblables aux « *hazañas* » d'Amadis ; tout le monde les lit. Saint Ignace de Loyola et Sainte Térèse n'en sont pas les moins enthousiastes.

Ces traductions et ces vies de Saints sont lues dans les couvents et aussi dans le monde. Elles contribuent ainsi à amorcer la réaction morale. D'autre part, dans la littérature mondaine s'annonce la réaction contre le matérialisme épais du siècle précédent et la renais-

sance de l'idéalisme. Les milieux courtois sont férus de poésie à l'italienne et de pétrarquisme. En 1492 paraît la *Carcel de Amor*. Elle connaîtra une trentaine d'éditions au cours du XVIe siècle et fera tourner la tête à bien des jeunes filles. Enfin vers la même époque paraît l'*Amadis de Gaula* qui va lancer tout le royaume dans l'exaltation chevaleresque sur les traces du Beau Ténébreux.

Ceci marque un point important pour l'étude de la littérature spiritualiste en Espagne.

Et voici que soudain éclate l'hérésie luthérienne. Cet événement consterne l'Espagne catholique. Aux yeux des dévots la guerre contre les hérétiques d'Allemagne ne fait que continuer la sainte Croisade des ancêtres contre les Mores et les Juifs de Palestine. Par contrecoup, la réaction des mœurs va s'accentuer.

Pourtant c'est bien encore la satire qui domine. Mais la voici qui prend une autre allure. La situation est trop tragique pour qu'on se contente encore de rire des concubinages aristocratiques et des fornications monacales. L'Église est menacée dans les fondements mêmes de ses dogmes. Les écrits de Luther sont connus en Espagne deux ans après leur publication. Il faut absolument mettre fin aux abus. Si Torrès Naharro dans sa *Propalladia* (1517) satirise encore les vices du clergé dans le genre ancien, la simonie et l'inconduite sont critiquées avec plus de sévérité dans les *Doce triunfos de los doce Apostolos* (1521).

Mais c'est surtout sous l'influence d'Érasme que la satire va s'élever. Elle prend un rôle de prédication. Elle se fait implacable souvent et violente. Nous avons dit plus haut le prestige d'Érasme en Espagne. Aux yeux d'un grand nombre d'ecclésiastiques, il apparaît comme le coryphée de la Contre-réforme. Les cathédrales et les universités se remplissent d'érasmistes. Tous le lisent ; certains même le traduisent. Dès 1533

toutes les œuvres d'Érasme peuvent se lire en castillan.

Du coup les préoccupations morales passent à l'avant-plan et la littérature moralisante prend une importance qu'elle ne perdra plus pendant tout le cours du siècle.

II

Les moralistes sont à l'ordre du jour. Parmi les dévôts chacun veut réformer ses mœurs et plus encore celles du voisin. On voit donc paraître non plus de simples traductions mais des ouvrages originaux en *romance*, c'est-à-dire en langue vulgaire.

A ce moment, humanistes et exégètes font de savants commentaires de la Bible ; on fréquente assidûment les Pères. Les ouvrages spirituels vont en garder longtemps le ton un peu impersonnel de l'homélie. Ils foisonnent d'avis et de recettes pour arriver à la vie dévote et à une sanctification rapide.

En 1521 paraissait déjà à Séville un petit traité de ce genre, l'*Arte para servir à Dios*, dû à la plume du franciscain Alonso de Madrid. C'est, dit Menendez, « un pur joyau littéraire [1] ». Sainte Térèse le cite et nous aurons l'occasion d'y revenir.

Ce qui importe d'abord pour changer de mœurs c'est de confesser ses fautes ; aussi avons-nous des ouvrages comme l'*Arte de confesar* (Burgos 1523), *L'Arte de bien confesar* (Toledo 1524) ainsi que des « *doctrinas christianas* », des sermons, des homélies, des récits édifiants où, pour l'instruction des fidèles, l'érudition profane se mêle à la doctrine spirituelle.

L'année 1525 est particulièrement fertile. Une foule de traités, traductions ou originaux, voient le jour : à Alcala, un *Soliloquio* traduit de Saint Bonaventure ; un

1. *Ideas Esteticas*, t. III, p. 118.

Tratado del nombre de Jesus d'un chanoine de Séville ; à Tolède, une *Perla preciosisima que asegura y repara la vida christiana.*

On continue à publier des vies de Saints, rééditions des *Flos Sanctorum* ou biographies détachées, comme la *Bonaventurae Sacti historia o leyenda mayor de S. Francisco y de s. clara en español* (Toledo 1526). La littérature hagiographique sera extrêmement goûtée pendant tout le XVIe siècle. Tous les saints d'Espagne : Santa Orosia, Engracia, Casilda, San Lesmes, Isidro, Santiago etc... auront leurs hagiographes. Un des plus populaires sera Villegas Selvago (1534-1616).

En 1527 paraît à Tolède un ouvrage qui mérite une mention toute spéciale. C'est la *Tercera Parte del Abecedario espiritual* du franciscain andalou F. de Osuna. L'ouvrage entier comprendra six parties. La primera parte n'est publiée que l'année suivante à Séville. Ce volumineux ouvrage, dont nous donnerons une analyse, fut le livre de chevet de Sainte Térèse. Il marque une date dans l'évolution de la littérature pieuse : l'auteur s'y risque déjà sur le seuil de la doctrine mystique. Il parle dans le Troisième Abécédaire de la « doctrina del recogimiento » et de l'oraison sans discours de la pensée. L'œuvre est d'un réel mérite littéraire. Le ton en est simple, bonhomme, enjoué ; la doctrine solide sans rien de pédant.

D'ailleurs l'humanisme lui-même se fait dévôt en Espagne ; et la glose du Pater traduite par Chinchon n'est pas celle des œuvres d'Érasme qui eut le moins de succès dans la péninsule. En 1528, paraît en trois éditions clandestines le fameux *Libro de Marco Aurelio* et le *Relox de los Principes* de Fray Antonio de Guevara, et en 1529, du même auteur, le *Monte Calvario.* C'est de la morale encore, et de la morale grave, mais servie à l'humaniste, humaine et souvent simplement naturelle.

Le succès de Guevara fut extrême. Malgré une certaine grandiloquence racique, l'élég nce de sa prose, sa tenue classique et son souci d'art le firent lire autant que l'Amadis et la Célestine.

Les ouvrages populaires de vulgarisation pieuse, sans prétention au beau style, sont cependant de beaucoup les plus nombreux. Les conseils de vie dévote ne font pas défaut, et à côté d'ouvrages de dévotion spéculative comme le *Transito de la Muerte* de Vanegas (Tolède 1537), ou affective comme les *Soliloquios de la Pasion* (Madrid 1534) du B. Al. de Orozco, se trouvent des écrits pleins de conseils pratiques comme le *Camino de la Perfecion Espiritual del Alma* d'un anonyme franciscain. (Séville 1532).

1532 est d'ailleurs encore une fois une année féconde. Nous y récoltons une moisson d'ouvrages de spiritualité tels que : *Devotissima exposicion sobre el Psalmo de miserere* (Cuenca) ; *Los dialogos de san Gregorio* (Sévilla) du hiéronymite Gonzalo de Ocaña ; un nouveau *Libro de doctrina cristiana* de Gutierre Gonzalez.

Signalons en 1534 les *Soliloquios de la Pasion de N.-S.*, le *Despertador de pecadores* (Médina), le *Desprecio del mundo o Espejo de un dominicano* ; l'*Ejercitatorio de la vida spiritual*, (Séville), ce dernier peut-être du B. Orozco.

En 1535, mention spéciale doit être faite de la *Subida del monte Sion* par Bernardino de Laredo, frère lai franciscain de Séville. Cet ouvrage, que sainte Térèse a lu et que nous analyserons plus loin, a une importance particulière au point de vue de l'évolution de la littérature dévote. Laredo s'avance déjà beaucoup plus loin qu'Alonso de Madrid et qu'Osuna. Il traite franchement de l'oraison mystique et de l'union avec Dieu. On le croirait écrit dix ans plus tard.

Mais en général les écrivains, comme les âmes auxquelles ils s'adressent, ne sont pas encore aussi avancés ;

on s'attarde dans la spiritualité élémentaire. Les écrivains dévots qui traitent de sujets mystiques ou qui, comme Juan d'Avila, adressent à des Philothées d'occasion des commentaires enthousiastes de quelques versets de l'Écriture, gardent prudemment ces feuillets dans leur cellule. Lorsqu'en 1538 on publia sans le consentement de Juan d'Avila sa paraphrase sur l'*Audi filia*, celui-ci fut vivement contrarié ; il savait ce qui l'attendait ; l'Inquisition ne se fit pas faute de le lui rappeler. Et pourtant cet écrit ne comprenait pas de conseils éthérés sur la contemplation mais des avis simples et presque bourgeois sur la vie dévote.

Juan d'Avila est situé à un tournant de la littérature dévote. Il y a plus en lui que de simples conseils dévots. La profondeur de ses enseignements en fait l'annonciateur des Maîtres. Avec Osuna et Laredo c'est un des grands noms de cette période. Il dépasse même tous ses contemporains par le mérite littéraire. Sainte Térèse le vénérait pour sa doctrine et lui fit envoyer le *Livre de sa Vie* pour avoir son appréciation à laquelle elle tenait beaucoup et recevoir au besoin son approbation. Il me semble toutefois exagéré de dire avec Cejador : « Il fut le premier qui commença à écrire des ouvrages spirituels et d'oraison ; on peut l'appeler le fondateur de la littérature mystique et ascétique espagnole [1] ». S'il écrit son *Audi filia* en 1530, il ne faut pas oublier qu'avant lui il y avait eu Osuna et Alonso de Madrid.

Nous sommes d'ailleurs encore loin de la période mystique proprement dite et Juan d'Avila comme Laredo est en avance sur son temps. La même année que la *Subida del Monte*, paraît à Valence en 1535 un *Espejo de bien vivir* qui ne renferme encore une fois que de paisibles conseils de dévotion bourgeoise.

Mais la réforme des mœurs n'est pas près d'être

1. *Op. cit*, t. II, p. 106.

achevée. La vie large et le luxe dus aux fortunes nouvelles vient au contraire la retarder. Aussi la satire contre les nouveaux riches fraîchement débarqués du Nouveau-Monde ne perd pas ses droits. Une satire plus intellectuelle, plus acerbe souvent, quoique plus classique et habillée à l'humaniste, a décidément remplacé, surtout depuis l'Érasmisme, l'ancienne satire matérialiste et bourgeoise. Les abus ont à subir le feu croisé des orthodoxes et des hétérodoxes. L'excellent humaniste et grand écrivain Juan de Valdès publie en 1528 le *Dialogo de Mercurio y Caron*, revue satirique, pittoresque, variée, spirituelle de la société de son temps ; elle dépasse en mérite artistique les *Dialogues* d'Érasme et rappelle quant au cadre les *Danzas de la Muerte* du Moyen Age. C'est un monument de langue espagnole. Valdès semble encore y critiquer les abus d'un point de vue catholique. Il est plus large dans ses critiques qu'Érasme ou les Luthériens et ne craint pas d'envoyer au ciel un moine ou un Cardinal, pas plus qu'il n'avait craint de réprouver avec énergie les projets de divorce d'Henri VIII [1].

De toute part, même chez les moralistes sévères, même dans des ouvrages de pure dévotion, ce sont, d'après l'humeur et le tempérament de l'auteur, des brocarts ou des gémissements, des traits fielleux ou des plaintes dévotes. Les moralistes de l'époque n'ont certes pas, même le souriant Osuna, une conception idéaliste de la nature humaine ; ils ont vu de trop près de quoi elle est capable ; et fréquemment leurs expressions sont réalistes et crues. Mais dans ce réalisme il y a un optimiste espoir. Ce n'est plus à la peinture des vices qu'ils s'attardent comme le faisait la *Celestina* ; ce n'est pas non plus à l'idéale exaltation de qualités surhumaines comme dans l'*Amadis*. Leurs œuvres sont imprégnées

1. Menendez y Pelayo, *Heterodoxos Españoles* II, p. 158.

d'un sain réalisme, ce bon sens de la Vieille-Castille qui finira bien par triompher. Ils ne craignent pas de dire la vérité, mais insistent plus longuement sur les recettes et les remèdes destinés à guérir la stérilité spirituelle et la « locura terrenal ». Osuna par exemple est très dur pour « ces bons évêques pleins de bouchées friandes, de poireaux et d'épices, (*obispotes llenos de buenos bocados y de puerros y especia*), qui n'ont pas honte de dépenser les sommes destinées à l'entretien des pauvres pour satisfaire leur orgueil et leur luxure ». Et plus tard, dans sa *Guia del Cielo*, Pablo de Léon insultera ces mêmes mauvais pasteurs et, au vu de tous, en castillan, de manière à pouvoir être lu par les femmes et les enfants, il les traitera de « larrons, loups, tyrans, voleurs, vulgaires mercenaires ». « Tout le mal, dit-il, vient de Rome ; Rome est un abîme de désordres ; il y a des chanoines et des archidiacres qui possèdent dix ou vingt bénéfices et n'en desservent aucun ; il n'y a collégiale ni cathédrale dont presque tous les dignitaires ne vivent en concubinage ». Il disait cela à la face du Saint-Office et le Saint-Office qui, quoi qu'en ait pensé le romantisme était très tolérant, laissait courir de tels écrits, car ils contribuaient à la réforme des mœurs.

Or celle-ci s'accentuait ; et l'on voit, phénomène curieux, à mesure que s'étend la vulgarisation d'œuvres dévotes, l'érasmisme et la prose satirique se trouver en décroissance.

A ce moment se publient beaucoup de traités de médecine. Les docteurs espagnols sont célèbres à l'étranger ; on progresse dans la thérapeuthique, on se passionne pour l'anatomie. Et tandis qu'à Alcala et à Salamanque on dissèque le corps humain, d'excellents philosophes démontent les ressorts de l'âme. Perez de Oliva par exemple écrit son traité sur « *Las potencias del Alma* ». Ceci sera plus tard pour les écrivains mystiques

et est déjà pour les docteurs ascétiques un excellent appoint.

A propos de littérature moralisante, il importe de signaler la vogue de la littérature parémiologique en Espagne. La tendance populaire, qu'incarnera merveilleusement Sancho Pança dans le chef-d'œuvre de Cervantes, y fut toujours de moraliser en « dichos » et en « refranes ». Dès le XVe siècle, nous trouvons déjà des recueils de proverbes, par exemple, celui de Santillane : « *Refranes que dicen las viejas tras el fuego* » (proverbes de vieilles femmes au coin du feu). Il en parut plusieurs sous Charles-Quint : tels sont : *Refranes glosados* (Burgos 1515) ; *Cartas de Refranes*, de Blasco de Garay (1545) ; *Libro de refranes* de Pedro Vallès (1549) ; *Dichos de los Siete Sabios...* de Hernan Lopez de Yanguas (1549) et surtout les *Refranes* du Comendador Nuñez (1555) ; ajoutons y la *Philosofia vulgar* de J. de Malara (1568). Il n'est pas impossible que Sainte Térèse, qui aime bien les « dichos », ait lu l'un ou l'autre de ces recueils.

III

Dans la période qui vient de s'écouler, le caractère dominant des ouvrages dévots est une spiritualité bourgeoise et élémentaire ; par une vulgarisation à outrance d'ouvrages pieux, les spirituels s'efforcent de convertir les pécheurs, de les arracher aux distractions frivoles et de les rendre « angoisseux pour leur âme ».

La spiritualité n'allait pas tarder à s'élever.

Aux environs de 1540, le vent souffle vers des doctrines plus sévères. En même temps que la Compagnie de Jésus, les *Exercices* de saint Ignace (dont l'édition princeps latine est de 1548) commencent à se répandre. Même dans le monde, on « faisait les Exercices » ; et il faut comprendre ces mots dans toute leur rigueur espa-

gnole. Avec la furia prodiguée naguère contre les Turcs, les hérétiques ou les Arabes, on part en guerre contre les trois concupiscences. C'est un corps à corps avec le vice qu'entreprennent nobles dames et gentilshommes dévôts. Dans le monde comme dans les cloîtres, la chair va frémir et se hérisser sous les cilices et les disciplines.

Les œuvres qui paraissent à cette époque sont de plus en plus pénétrées d'ascétisme : Nous les verrons prêcher franchement la pauvreté, la virginité, la mortification du corps et des sens. Ainsi, les *Mysterios de la devocion* (Burgos 1537) d'un franciscain anonyme, le *Manual para la eterna salvacion* (Saragoza 1539), le *Vergel de Virginidad* (Burgos 1539) d'un franciscain anonyme. Celles qui traitent de sujets d'oraison insistent sur ce grand principe que la seule préparation à l'oraison est le renoncement aux biens terrestres et aux joies des sens. Qu'on lise par exemple le *Retraimiento del alma* (Valence 1537), ou les *Commentarios para despartimiento del animo en Dios* (Burgos 1539) de Diego Ortega, ou l'ouvrage de Luis Vivès du même titre avec une *Preparacion del animo para orar*, et un *Comentario del Pater noster y oraciones y contemplaciones quotidianas* (Burgos 1537), et d'autres ouvrages sur l'oraison de Notre-Seigneur et la Passion, partout les mêmes idées reviennent : la préparation de l'âme c'est la purification des sens, le recueillement et le détachement. Et même dans le fameux *Menosprecio de Corte y alabanza de Aldea* (Valladolid 1539), un petit chef-d'œuvre de morale humaniste et de bon goût, Guevara prêche la vie simple et le renoncement aux joies compliquées de la vie de cour.

Or, chose étonnante, jamais l'Espagne n'a été plus riche. Bien que Charles-Quint ait épuisé le pays par ses guerres, il arrive sur les quais de Cadix et de Séville tant d'or, de pierres précieuses, de trésors de toute sorte qu'on fait pour les utiliser des dépenses folles. Pour-

tant jamais on n'a parlé davantage de renoncement aux richesses, aux frivolités du monde, à la volupté des sens ; c'est à ce moment que commence cette ruée vers les cloîtres qui ne fera que s'intensifier sous le règne de Philippe II et s'accroîtra dans des proportions telles qu'il faudra un jour l'enrayer par des pragmatiques.

Cette poussée vers l'ascétisme s'explique : Les richesses du Nouveau-Monde avaient amené en Espagne un bien-être inconnu jusque-là et une plus grande facilité de vie. Par réaction, les prédicateurs tonnent contre le luxe et prêchent l'austérité. De plus, malgré cet éblouissement, la vieille race castillane, dure, positive, guerrière, éprouvait un attrait particulier vers l'âpreté ascétique. Elle s'éprenait dans ses légendes de saints de leurs macérations effrayantes, comme elle s'enthousiasmait, à la lecture de l'*Amadis*, devant les pénitences invraisemblables sur la Peña Pobre pour l'amour d'Oriane. Puis, il y avait en Espagne à ce moment bien des désenchantés, que la vie aventureuse avait blasés et qui partis en brillants conquistadors étaient revenus pauvres et désabusés. Enfin, les conseils des écrivains dévots de la période précédente devaient toujours finir par se résumer en celui-ci : vous vous êtes confessés, maintenant amendez-vous.

Or cette poussée vers l'ascétisme se trouve indirectement appuyée par une poussée parallèle d'idéalisme : celle-ci est due aux poètes et aux romans de chevalerie.

Boscan meurt en 1542 et ses poésies paraissent l'année suivante. Celles de Garcilaso étaient déjà célèbres en 1535. Le pétrarquisme et la poésie platonicienne, férue de rythmes italiens, introduisent un grand raffinement dans une aristocratie habituée à la brutalité des coups d'épée. La poésie est regardée comme un art céleste et l'on donne volontiers aux poètes l'épithète de *divino*.

Fray Luis de Léon, le plus grand poète lyrique d'Espagne avec saint Jean de la Croix, unit dans des rythmes d'une merveilleuse souplesse la pensée platonicienne à l'inspiration chrétienne.

Quant aux « Chevaleries », depuis les quatre livres d'*Amadis*, d'*Esplandian* et de *Florisando*, et leurs multiples rééditions, la vogue n'avait fait que s'accroître. Amadis possédait déjà toute une lignée. Feliciano Silva, auteur *d'Amadis de Grecia* fils de Lisuarte, écrit en 1532, *Florisel de Niquea* fils d'Amadis de Grecia, et Juan Diaz en 1526 : *Lisuarte y la muerte d'Amadis*. En 1511 paraissait déjà le *Palmerin de Oliva*, dont l'auteur est une femme ; le *Primaleon* en 1516. La série interminable des Palmerins reprend en 1533 avec le *Caballero Platir*. C'est un maquis presque inextricable d'éditions et de rééditions : Le dernier des Amadis, *Don Silvès de la Silva* voit le jour en 1546, tandis que le plus célèbre des Palmerins, *Palmerin de Inglaterra*, paraît en 1547. D'autres, comme *Don Belianis de Grecia*, vont suivre sans interruption, exaltant l'idéalisme chevaleresque au point que l'empereur Charles-Quint se voit forcé de promulguer des pragmatiques pour expulser toute l'affolante sequelle des Renauds, Tristans, Merlins, Claridianes, Tablantes et Florisels qui hantaient les alcôves et infestaient même les cellules monacales.

Ceci ne l'empêchait pas de les convier dans ses appartements privés et d'en couvrir les rayons de sa bibliothèque ! La mesure n'y fit donc rien. Sous Philippe II les Cortès demanderont au roi de brûler en masse « ces livres pernicieux qui font tourner les têtes, surtout, disait la requête, celle de la jeune fille qui, enfermée prudemment par sa mère, passe son temps avec Amadis [1] ».

1. Nous entendrons la voix de ces moralistes, plaintive ou violente, jusqu'à la fin du siècle. Le plus pittoresque est Malon de Chaide. « Ce sont là tous, dit-il, livres profanes et lascifs ; et toutes ces Dianes, ces Boscan, ces Garcilasos, et... tous les mensonges d'Amadis, Florisels et

Comme on le voit, pour favoriser l'idéalisme ces livres ne favorisaient guère la dévotion. Ils contribuèrent cependant beaucoup à affiner les esprits et à les rendre capables de comprendre des doctrines d'un goût plus élevé et plus spirituelles.

Le Platonisme y eut aussi sa part. Poètes pétrarquistes et philosophes l'avaient mis à la mode, et bien des humanistes dévots rejetant Aristote s'étaient enthousiasmés pour Platon comme ayant parlé plus profondément et plus subtilement de la divinité. Et, comme nous l'avons dit, ceci ne fut plus seulement le fait des humanistes ; une fois que la littérature profane et même la poésie pieuse se furent faites le véhicule des idées platoniciennes, celles-ci pénétrèrent partout.

Dès 1535 avait paru l'édition italienne des *Dialoghi d'amore* de Léon Hebreo. Les esprits qui s'éprennent de la « Summa Hermosura » sont assurément déjà loin des joies épaisses de la *Celestina* et du *Cancionero de burlas provocantes a risa*.

Les auteurs de spiritualité, pénétrés peut-être eux-mêmes de ces doctrines et formés par cette littérature, pourront désormais donner en un langage plus délicat des enseignements plus subtils. Ils seront sûrs d'être compris.

Don Belianis qu'on trouve dans des mains d'enfants sont comme un couteau au pouvoir d'un furieux. La fillette qui sait à peine marcher porte une Diane dans son aumônière !... Comment dira-t-il le Pater en son livre d'heures, celui qui dans la Diane vient d'ensevelir Pyrame et Thisbée ? Et celui qui a gaspillé son temps avec Garcilaso, en gardera-t-il encore pour Dieu ?... Si vous demandez à ceux qui apprennent à devenir de bons chrétiens en de tels catéchismes... quels fruits ils en retirent, ils vous répondront qu'ils y apprennent l'audace et le courage, la courtoisie à l'égard des dames, la loyauté dans leurs paroles, la magnanimité et le noble pardon à leurs ennemis. Ils finiront par vous persuader que Don Florisel est le livre des Machabées, Don Belianis les Morales de saint Grégoire, Amadis les Offices de saint Ambroise et Lisuarte le livre de la Clémence de Senèque, à moins qu'ils ne le comparent à David qui pardonna tant à ses ennemis ! » — Prologue de *la Magdalena* ; Autor. españoles, t. XXVII, p. 279. Voir aussi Louis de Léon : introduction au *Nombres de Christo* : aut. españ. t. XXXVII, p. 68.

Eux-mêmes d'ailleurs, en cette période de gravité croissante et où la piété devient de plus en plus profonde, seront fréquemment des hommes de haute oraison, gratifiés de dons surnaturels. Ces grâces extraordinaires, ils en parleront dans des œuvres, et ainsi peu à peu, la mystique apparaîtra dans la littérature en langue vulgaire.

De 1540 à 1550 les traités d'ascétisme dominent. Citons-en quelques-uns : le *Tesoro de virtudes* (Medina 1543) du franciscain Alonso de la Isla ; les ouvrages de Juan de Dueñas, tel son excellent « *Remedio de Pecadores* (Valladolid 1545). Le *Libro de la Verdad sobre la Conversion del Pecador* (Valladolid 1545) du fameux Pierre de Medina ; la *Victoria de si mismo* traduite de l'italien (Valladolid 1550) par Melchor Cano ; la *Passio duorum* (Séville 1550) d'un franciscain anonyme, une *Danza de la Muerte*, de 1551, les ouvrages d'Ortiz, de Maldonado, et une foule d'autres.

Mais déjà le nombre croît des ouvrages traitant d'oraison et de contemplation. Ce ne sont plus de simples considérations pieuses et le goût de la dévotion que les spirituels cherchent à vulgariser, mais la pratique même de l'oraison contemplative. Coup sur coup paraissent ainsi : En 1541, à Burgos, le *Soliloquio* de Bernal Diaz de Lugo ; à Alcala, *Sosiego y descanso del alma*, anonyme ; en 1542, un *Tratado de la Oracion* ; à Valladolid, l'*Oratorio de Religiosos* de Guevara ; en 1544, à Séville, *Vergel de Oracion y monte de contemplacion* de Alonso de Orozco ; en 1545, à Coïmbre, un *Tratado de la Oracion* de Martin de Azpilcueta, el doctor Navarro ; en 1547, à Alcala, le *Camino del Cielo* de Alarcon, etc.

IV

On entre ainsi petit à petit dans la période mystique. Depuis le commencement du siècle s'étaient intro-

duites en Espagne, en latin d'abord, puis en des traductions du latin, les œuvres des mystiques du nord. On les avait beaucoup lus. Et cela s'explique, car au début il y avait pénurie d'ouvrages castillans sur la matière. Eckart, Tauler, Suso, Ruysbroeck appelé Rusbrochio, Henri Herph, Denys Ryckel étaient très connus en Espagne en cette première moitié du XVI[e] siècle ; ils avaient même plus de succès que les ouvrages de saint Bonaventure, saint Jean Climaque, sainte Cathérine de Sienne, édités par Cisneros. On lisait avidement le « *De 4 Novissimis* » de Denys le Chartreux, les « *Institutiones* » de Tauler, le « *Contemptus mundi* » de Thomas a Kempis. Des religieuses ignorantes lisaient ou se faisaient lire le « *Speculum perfectionis* » ou la « *Theologia mystica* » de Herph. Osuna cite constamment ces ouvrages, dans son *Troisième Abécédaire.* En 1536 Louis de Grenade avait donné une traduction nouvelle de l'Imitation ou *Contemptus mundi*[1]. En 1548 paraissaient *Los cuatro postrimeros trances* de Denys le Chartreux et nous verrons encore à la fin du siècle Juan de los Angeles, s'inspirer jusqu'à en être imprégné, de la doctrine de Ruysbroeck et en faire dans ses *Triumphos de l'Amor de Dios* des citations continuelles.

Pendant que les poètes raffinaient dans la poésie et s'enivraient de maniérisme, et que les philosophes recherchaient le fin du fin de la Beauté abstraite, les dévots, éduqués par leurs lectures mystiques, aspiraient aux raffinements suprêmes de l'Union.

Mais cette vogue des doctrines mystiques n'aura pas seulement des causes intellectuelles.

Au moment où Philippe ceint la couronne, l'Espagne est sur la cîme. Et pourtant il semble qu'elle sente déjà combien sa puissance est fragile. De ci, de là, par

---

1. Dans le Prologue, il avertit le lecteur que « quien hizo este libro no es Jersón, como hasta aqui se intítulaba, mas Fray Tomás de Kempis canonigo reglar de Sant Agostin ».

une révolte locale, par le triste état des campagnes, par le brigandage, la mendicité, le picarisme qui la ronge comme une lèpre, les fissures de son système économique lui apparaissent ; c'est comme si elle pressentait que tout son or la mène à la ruine ; à la vue de ses propres richesses on dirait qu'elle est prise elle-même d'un sentiment de satiété qui lui fait détourner la tête ; et l'on sent un immense désenchantement, comme une marée lente, couvrir l'Espagne, depuis Séville jusqu'à Burgos, depuis le peuple jusqu'au souverain. C'est une sorte d'insatisfaction étrange qui, après tant d'espoirs réalisés, de triomphes remportés, de mondes nouveaux découverts et conquis, lui fait chercher ailleurs, plus haut, autre chose.

Or, en ce moment où l'inquiétude des esprits se traduit par l'anarchie intellectuelle, un grand effort se tente pour retrouver un principe d'union. Le concile de Trente précise le programme d'action. Il est tout spirituel. Et c'est par tout le royaume une angoisse du présent et une hantise de l'au-delà. Les cloîtres continuent à se remplir ; les solitudes se peuplent d'ermites ; et les écrivains dévots ont sans cesse le mot d'union sous la plume.

Dans le camp hétérodoxe, au milieu du désarroi, les mêmes tendances s'affirment. Il n'y est plus question que de rapports directs avec Dieu. L'hérésie de Calvin et de Luther avait supprimé tout intermédiaire et mis l'homme en relation directe avec la Divinité par la Foi. Servet converse avec le Saint-Esprit ; Valdès entend des paroles intérieures ; les Néoplatoniciens parlent de connaissance en vue simple ; les Illuminés se croient favorisés du « don d'intuition ».

La littérature reflète cet étrange état d'esprit. Après le *Lazarillo de Tormès* qui s'imprime à Alcala en 1554, le verve picaresque semble assoupie. Elle ne se remettra à produire qu'avec Aleman, Cervantes, Quevedo. La satire grasse est morte et les chevaleries agonisent. Bientôt toute

la poésie, tant épique que lyrique, va tourner « à lo divino ».

En attendant, la langue fait des progrès énormes. Depuis Hernan Nuñez, les meilleurs philologues se sont appliqués à l'affranchir du latin, à la pénétrer, à l'analyser, à l'unifier, à la polir. Bien qu'il ne dût être publié qu'en 1737, le fameux « *Dialogo de la Lengua* » de Juan de Valdès est écrit en 1534. Nous sommes loin en 1550 du castillan de Raymond de Sabunde dont Montaigne disait que c'était « espagnol baragouiné en terminaisons latines ». Le castillan est formé. Il atteindra sa pleine perfection au milieu du règne de Philippe II. Or le moment coïncide avec l'âge d'or de la littérature mystique.

Les productions spirituelles à partir de 1550 sont trop abondantes pour songer à les énumérer toutes. Car bien que les doctrines mystiques se vulgarisent, le genre dévot et l'ascétisme restent en honneur. Ils seront même toujours plus abondants que la littérature mystique, non tant parce que le peuple espagnol est positif et réfractaire au fond à ces envolées sublimes, que parce que le mysticisme ne sera jamais dans tous les pays que le fait d'une minorité. Nous n'avons appelé cette période de la littérature religieuse en Espagne, la période mystique, que parce que les œuvres parlant de mystique y apparaissent, qu'elles y sont nombreuses, et que certaines d'entre elles sont de tout premier plan.

A partir de 1550, et même avant cette date, des ouvrages sur l'oraison sont entre toutes les mains. En 1548 déjà, nous avons de Gabriel de Toro une *Teologia mistica o union del alma con Dios* (Saragosse). En 1553, une *Mistica teologia* de saint Bonaventure traduite par un franciscain anonyme (Medina) et une foule d'autres traités qui s'avancent plus ou moins loin dans le domaine mystique. Ils s'appellent : *Union del alma con Dios, Grados de via espiritual, Tratado para disponer a la Oracion mental, Tratado de union con Dios mediante*

entendimiento y amor de su perfeccion por via de soliloquio, Libro de via Spiritus, Sosiego y descanso del alma, Tratado de la Oracion et ont pour auteurs des écrivains éminents tels que Alverez de Bolea, Pedro Mejia, Ortega, Fuensalida, Antonio de Porras, etc.

C'est en 1554 que paraît le fameux *Libro de Oracion y Meditacion* dont l'auteur, ainsi que l'a démontré péremptoirement le P. Cuervo [1], est Luis de Grenade et non saint Pierre d'Alcantara.

Notons cependant comme œuvres marquantes de l'époque les traités d'ascétisme de Diego de Zuñiga, notamment l'*Estimulo de humildad y caridad* (Alcala 1551) ; les œuvres ascétiques de Juan de Segura ; les traités du Bienheureux Alonso de Orozco, si imprégnés de Platonisme, la *Guia del cielo* de Pablo de Léon, qui renferme encore des passages de violente critique à l'adresse du clergé relâché, et l'œuvre très remarquable de Fray Antonio de Aranda : *Loores de la Virgen.* A Alcala également en 1556 paraît sans nom d'auteur le *Libro espiritual que trata de los males lenguajes del Mundo, Carne, y Demonio*, du bienheureux Juan d'Avila. La même année est publiée la célèbre *Guia de Pecadores* de Louis de Grenade, le livre de chevet de Charles-Quint à San Juste ; enfin de 1556 à 60 les petits traités de saint Pierre d'Alcantara.

A cette époque Sainte Térèse entre en pleine ferveur. Beaucoup de ces ouvrages lui sont connus. Elle les lit avec avidité, mais elle s'écarte d'instinct, dit-elle, des livres bizarres et qui ont un parfum d'hérésie [2]. Les *Confesiones de San Augustin*, dont Sebastian Toscano vient de publier à Salamanque (1554) une traduction nouvelle, sont pour elle une révélation.

---

1. Fray Justo Cuervo, *Biografia de Fr. Luis de Granada con unos articulos literarios donde se muestra que el venerable Padre y no San Pedro de Alcantara es el verdadero y único autor del « Libro de la oracion ».* Madrid, 1896. — 2. *Chemin*, XXI.

Or dans ce foisonnement de littérature pieuse plus encore peut-être que dans l'abus des Romans de chevalerie il y avait un danger. On s'en apercevait d'ailleurs ; les personnes se croyant favorisées de phénomènes surnaturels commençaient à se multiplier de façon inquiétante. Mais le Saint-Office était aux aguets. En 1559 paraît le *Catalogus librorum qui prohibentur mandato Illmi ac Rmi D. D. Fernandi de Valdès, Hispal. Archiepiscopi Inquisitoris Generalis Hispaniae.* Impitoyablement, le Grand Inquisiteur met au ban cette vulgarisation incongrue des mystères de l'amour contemplatif. Il ne veut pas, dit-il, de cette mystique « pour femmes de charpentiers [1] ». Ils sont rares ceux qui échappent. Ceux-ci reçoivent par le fait un brevet d'orthodoxie peu commune. Eckard, les *Instituciones* de Tauler, le *Speculum perfectionis* de H. Herph, y passent, ainsi que la dernière traduction des *Cuatro postrimeros trances* de Denys le Chartreux. On y trouve encore l'*Aviso y reglas christianas* du P. Avila, les œuvres spirituelles de Jorge de Montemayor, les *Obras del Christiano* de François de Borgia ; et quelques ouvrages de Louis de Grenade : le *Libro de la Oracion y meditacion*, la *Guia de Pecadores* et le *Manual de diversas oraciones y espirituales ejercicios.* On sait que Melchor Cano pesa beaucoup sur l'esprit de l'Inquisiteur pour obtenir cette condamnation ; il reproche à Louis de Grenade de vouloir élever systématiquement tout le monde aux degrés mystiques.

L'effet de cet Index fut de diminuer considérablement sinon d'arrêter la publication d'œuvres susceptibles d'encourir ses foudres. Aussi dans les premières années, c'est à peine si l'on ose encore écrire sur l'oraison et particulièrement sur les grâces passives. A part le *Tratado de la Oracion y meditacion* de saint Pierre d'Alan-

---

1. Lettre de Louis de Grenade à l'archevêque Carranza. — Août 1559.

cantara (1560) et le *Tratado de la Oracion* de Lillo (Saragosse 1562), il n'y a rien à mentionner. Encore l'ouvrage de saint Pierre d'Alcantara n'est-il qu'une reprise et une mise au point de l'ouvrage condamné de Louis de Grenade. En 1561 Fray Luis de Léon, à la demande d'une religieuse, Isabelle de Osorio, rédigea une traduction du Cantique des Cantiques. Pour ce fait, onze ans plus tard, il sera dénoncé au Saint-Office et passera cinq ans en prison. C'est dans son cachot qu'il composa l'ouvrage admirable des *Nombres de Cristo.* Il faudra attendre jusqu'en 1568 avant de voir paraître la *Theologia Mystica* de Sebastian Toscano.

Les ouvrages d'ascétisme ou de simple dévotion continuent cependant à paraître ; toutefois, momentanément, avec plus de sobriété. Citons en 1559 un *Espejo de bien vivir* et un *Tratado para ayudar a morir* (Valence) par fr. Montañes ; en 1561 des *Sermones de S. Vincente Ferrer* (Tolède) ; en 1563 une *Passion de Nuestro señor* de Rebolledo, et en 1565 *Obras de los que aman a Dios* (Lisbonne) de Montoya. Mention spéciale doit être faite des œuvres du B. Alonso de Orozco : *Regimiento del alma* (Salamanque 1565), *Regla de vida christiana* (Saragosse 1566), *Vitoria del mundo* (Alcala 1570) et surtout son *Epistolario christiano* (Alcala 1567).

On sent que la peur du Saint-Office fait déposer la plume à un grand nombre. On préfère rééditer des œuvres anciennes ou traduire des œuvres approuvées : Luis de Grenade donne par exemple en 1562 une traduction de l'*Échelle spirituelle* de Jean Climaque ; on se risque plus volontiers dans l'hagiographie : en 1560 paraît à Séville les *Vidas de San Francisco de Asis y de S. Clara* que Sainte Térèse a peut-être lues ; ou si l'on traite des matières spirituelles on aime mieux se faire éditer à Barcelone ou à Lyon, comme en 1568 le *De Mundi contemptu* du franciscain Jubi et le *Liber exercitiorum spiritualium* de Juan Miguel.

Certains spirituels en viennent même à prétendre qu'il ne faut pas écrire sur des sujets mystiques ou du moins exposer de telles doctrines en langue vulgaire, et qu'il faut maintenir les fidèles dans les voies de la dévotion simple et de l'ascétique pure. « Une vraie panique régnait parmi les théolégiens orthodoxes ; par fausse prudence ils ne voulaient plus sortir de l'ascétisme et le peuple les suivait, le tempérament espagnol étant très porté, quoi qu'on pense, vers les solutions positives [1] ».

Or c'est précisément à cette époque, au milieu de ce conflit auquel les confesseurs de Sainte Térèse se trouvent mêlés, pour lequel peut-être ils se passionnent, que ceux-ci lui ordonnent de leur écrire des relations de sa vie mystique. Apparemment ils veulent se documenter.

La sainte comprend fort bien ce qu'on attend d'elle, et lorsque de 1562 à 1565 elle travaille au *Libro de su Vida* et au *Camino de Perfecion*, elle ne manque aucune occasion de faire des allusions plutôt sévères à l'adresse des directeurs timorés qui sans cesse sentent sur leur confessionnal l'ombre du Saint-Office ; et la fille spirituelle de Baltazar Alvarez, si longtemps maintenue de force dans l'oraison discursive, parlera de douloureuse expérience.

Entre les deux tendances la lutte fut chaude. L'ascétisme pur triomphe encore avec éclat vers 1570 en des ouvrages comme la *Vanidad del mundo*, de Diego de San Christobal (1570), *Imagen de la Vida christiana* de Pinto (Saragosse 1571), et surtout dans les traités du célèbre Estella comme le *Vanidad del mundo* (1574) qui est de l'ascétisme brut. Mais à cette même date les écrivains mystiques reprennent confiance. Sans vouloir précisément enseigner dans ce scabreux domaine, certains d'entre eux se laissent aller déjà à des effusions élevées dans des traductions d'ouvrages imités des

1. Chan. H. Hoornaert ; Introd. à la traduc. franç. de l'édition critique des *Œuvres de saint Jean de la Croix*, t. I, p. XIX. Bruges 1915.

Coloquios de saint Bonaventure ; et ce sont des *Dialogos entre Christo y el alma* (1569), des *Coloquios del pecador con el Crucifijo*, des *Mysterios de la Pasion* d'Ortiz Arias ou des titres assez osés comme le *Desposorio Espiritual* (1566) et le *Libro de la Suavidad de Dios* (1576), les deux derniers d'A. de Orozco.

Les traités ne tardent pas à faire leur apparition. En 1573 de Ribera donne *De contemplatione*, prudemment écrit en latin et édité à Cologne ; mais la même année paraît en espagnol, à Madrid, la *Mistica Teologia* de Sébastien Foscari.

C'est en 1577, qu'est écrit l'incomparable traité doctrinal de théologie mystique qu'est le CASTILLO INTERIOR de Sainte Térèse. Ce ne fut pas le premier de ses livres qu'on imprima, bien que des théologiens aussi avisés que Bañez l'aient revu et approuvé ; ce ne fut pas non plus LA VIDA, déclaré pourtant irréprochable par l'Inquisiteur lui-même, et qui, bien contre le gré de Térèse, se passait à quelques initiés, avides de mystique orthodoxe, auxquels « ce livre rendait la vie ». Non, ce fut le moins compromettant, le plus modéré, le plus « tendance ascétique pure » que l'on imprima le premier à Evora, en 1583, LE CAMINO DE PERFECION.

A ce moment, Térèse était morte, mais la tendance mystique triomphait, non à force d'arguments, comme en attendaient les docteurs de Salamanque, mais par l'illustration d'une vie qui, sans réplique, imposera l'œuvre.

En même temps saint Jean de la Croix rend ce triomphe décisif : *La Subida del Monte Carmelo, la Llama de amor viva, la Noche oscura*, et surtout le *Cantico espiritual* emportent l'admiration et l'adhésion des plus obstinés. Il apportait sous une forme plus aride, aux docteurs de l'orthodoxie ce qu'ils réclamaient encore de Sainte Térèse : l'appoint d'une formation philosophique et une solide armature théologique.

Ces deux génies sauvèrent la doctrine mystique orthodoxe en Espagne, et par leur style, assurèrent à la mystique une place de premier rang dans la littérature du siècle d'or.

De grands écrivains marcheront sur leurs traces, comme Fray Juan de los Angeles dans ses *Triomphos del Amor de Dios* (Medina 1590) ; aucun ne les égalera [1].

***

Il serait inutile à mon sujet de poursuivre cet examen. Je crois avoir démarqué avec une certaine précision le moment auquel Sainte Térèse écrivit et quelle place elle occupe dans l'évolution de l'expression littéraire en Espagne des doctrines spirituelles.

Il me reste à préciser en quelques traits dans quelle ambiance de littérature profane parurent ses œuvres.

Vers 1558, deux ans avant que Sainte Térèse n'envoie sa première relation à Ibañez, paraissait la *Diana* de Jorge de Montemayor. Les Bergeries succédaient aux Chevaleries, la simplicité affectée à l'amour des exploits compliqués ; et par toute la Péninsule retentit un bêlement qui exprime avec éloquence combien l'on était fatigué des agitations et des guerres.

La Diane eut un succès énorme. On en fit des secondes parties ; on exploita la veine : *La Diana enamorada* de Gil Polo naît en 1564 ; le *Pastor de Filida* voit le jour en 1582, et le genre jouissait encore d'un plein succès lorsque, en 1585, Cervantes publiait sa *Galatée* et Lope de Vega, en 1598, son *Arcadia*. Qu'on ne s'étonne donc point de trouver dans les poésies de Térèse des pastorales de Noël, aussi pauvres d'ailleurs que le genre lui-même.

---

1. Ce triomphe sera malheureusement éphémère et au XVII[e] s. les préventions contre la Mystique reprendront de plus belle pour durer jusqu'à la renaissance de la Mystique au XX[e].

Le *cultisme* proprement dit n'est pas né encore, mais il est dans l'air. Térèse a 46 ans lorsque naît *Gongora* (1561). Mais Gongora n'invente guère. Il ne fait que pousser avec bonheur un procédé connu. Ses premiers essais seront accueillis avec enthousiasme parce qu'avec sa grande facilité il réussit merveilleusement dans un genre déjà unanimement goûté, bien qu'il eut des adversaires. Gongora consacrera ce genre dans les *Soledades*. Mais déjà Herrera, non moins que Boscan et Garcilaso avaient usé du procédé et, bien avant eux, Juan de Mena en fut l'initiateur manifeste.

Le cultisme n'est d'ailleurs que la manifestation dans le vers d'une maladie déjà ancienne de la prose, mais qui elle aussi atteindra bientôt sa virulence suprême : le *conceptisme*. Ce vice qui consiste à habiller d'une forme rare, brillante, ellyptique et équivoque souvent, une pensée fine et recherchée, est latent dans la prose espagnole dès les origines. Infiniment plus dangereux que le cultisme, il se développera avec une effrayante rapidité au XVIIe siècle, à mesure qu'en Espagne l'organisme intellectuel s'épuise. Mais déjà au XVIe siècle, il est très apparent et atteint jusqu'à la plus humble littérature dévote. Sainte Térèse, sans être totalement immunisée et malgré la subtilité des matières qu'elle traite, y échappe plus que n'importe quel autre grand écrivain de son temps.

Quant à la veine épique, elle se tarit ou devient officielle. Depuis les diverses éditions du *Romancero* (la troisième est de 1555, date à laquelle Ercilla avait commencé l'Araucana), on n'avait guère connu que des œuvres ampoulées telles que les *Triomfos Morales* de Guzman (1557), la *Carolea* de Sempere (1560) et le *Carlo famoso* de Zapata (1566). La première partie de l'*Araucana* paraissait en 1569.

Mais bientôt sous l'influence des idées régnantes, commence la rédaction d'épopées édifiantes et de mise

« à la divino » d'œuvres existantes. Dès 1554 Sempere avait donné la première partie de son *Libro de la cavalleria celestial del pié de la rosa fragrante.* En 1573 Seb. de Córdoba illustre ce genre pitoyable par un *Boscan y Garcilaso a lo divino,* tandis qu'en 1576 paraît la première d'une série d'épopées en vers sur le Christ : *Decada de la Pasión de Cristo,* par J. de Coloma. Enfin pour que tous les genres soient « divinisés », on aura en 1582 la *Clara Diana a lo divino* de Bartholomé Ponce.

En histoire, Diego Hurtado de Mendoza, un des types les plus complets de l'humanisme, compose en 1573 sa *Guerra de Grenada.* A ce moment Sainte Térèse commence la rédaction des FUNDACIONES. En 1576, Ambrosio de Morales continue la *Chronique d'Espagne* commencée par Ocampo. L'Espagne devra attendre encore jusqu'en 1592 les ouvrages de son grand historien Juan de Mariana.

Lope Rueda continuait à dresser par les places publiques d'Espagne les tréteaux de son théâtre ambulant. Sa (?) *Farsa del sordo* fut jouée vers 1560. Juan de Timoneda lui succède. Précédé par l'école de Séville, Lope de Vega est à l'horizon.

La plus belle période du siècle d'or ne s'ouvre qu'après la mort de Sainte Térèse, et ce sera seulement en 1605 que paraîtra à Madrid ce chef-d'œuvre de la littérature espagnole : *El Ingenioso Hidalgo don Quixote de la Mancha.*

Entre l'Amadis de Gaule et le Don Quichotte plus d'un siècle s'est écoulé. De Celestina à Sancho Pança toute une évolution s'est produite. Écrire dans le goût d'Amadis ou de Palmerin n'était plus possible à l'époque de Cervantes. L'atmosphère morale n'était plus la même. La Celestina avait manqué de gravité. Amadis avait manqué de bon sens. Dans l'Espagne de Philippe II, le bon sens a triomphé et l'on s'est fait une norme de la

gravité. Celle-ci n'excluait pas la bonne humeur et la joie, moins encore chez les écrivains mystiques que chez les autres.

Le clair bon sens et cette gravité pacifique sont les qualités maîtresses du siècle d'or. *Don Quichotte* en est l'incarnation géniale.

Mais ce n'est certes pas Cervantes qui a créé cette atmosphère nouvelle. Il réagit contre l'abus de l'ancien idéal, non contre l'idéal lui-même ; il le continue au contraire, mais selon l'esprit nouveau. Celui-ci est le terme d'une longue évolution. Or, — et c'est la conclusion de ce chapitre, — cette évolution qui a formé l'âme espagnole et qui a donné au siècle d'or de sa littérature les qualités vraiment humaines par lesquelles elle s'est imposée à l'admiration universelle, c'est en majeure partie à ses écrivains spirituels du XVIe siècle que l'Espagne en est redevable.

DEUXIÈME PARTIE

LES FACULTÉS LITTÉRAIRES

(Essai sur la sensibilité et l'intelligence térésiennes).

CHAPITRE I

LES FACULTÉS ÉMOTIVES

Un soir d'été castillan, sec, aride, poussiéreux...

Les murs énormes d'Avila et leurs créneaux à pointe.

Au bout du pont bossu qui enjambe de ses cinq arches le lit caillouteux de la rivière, la porte de l'Adaja qui s'ouvre comme un porche d'église sur le quartier mauresque...

Sur le pont vers lequel dévale le dernier lacet de la route aride de Peñaranda un homme passe à cheval, raide dans son pourpoint de velours empoussiéré. En croupe, un gamin pleure, les poings aux yeux. Devant l'homme, près du col de la bête, une enfant, une *niña* qui peut avoir sept ans, baisse le front, le regard à terre, une moue dure au coin de sa petite lèvre.

Et le soleil, dont les derniers rayons glissent le long des pentes de la Sierra, met autour de ce groupe étrange un nimbe d'or...

La réalité venait d'infliger une première et très sévère leçon à Térèse. Quelques lectures faites avec son frère Rodrigue dans un *Flos sanctorum* avaient rempli son imagination des exploits de cette épopée pieuse. Très impressionnable, la mort de ces martyrs torturés par des bourreaux qui ne pouvaient être que des maures au teint boucané, coiffés d'un turban vert et brandissant d'énormes cimeterres, la laissaient haletante. Et devant ces écorchements, ces veines tranchées d'où le sang jaillissait à gros bouillons, ces ongles arrachés, ces

membres roués, et ces yeux révulsés dans des faces levées au ciel, elle frémissait d'enthousiasme. L'âme rude de la petite castillane trouvait que c'était acheter à bon marché la gloire, et ce bonheur d'être admis dans la merveilleuse cité du ciel, aux murailles d'or, aux tours de saphir, aux minarets de diamants, « *para siempre, siempre, siempre* ».

Les deux enfants s'étaient exaltés à répéter ces mots ; et la *niña*, fixant Rodrigue de ses yeux noirs, l'avait persuadé d'aller avec elle « *a tierra de Moros* » pour y accomplir cet exploit et conquérir cette gloire d'être martyrs pour Jésus-Christ.

Ce beau rêve jonchait le sol de ses débris. Un oncle les avait rejoints et les voilà aux pieds de leurs parents : Rodrigue s'excusant en accusant Térèse, Térèse muette, accablée, révoltée presque, non par la lâcheté de Rodrigue, non par les paroles sévères d'Alonso son père, non par les larmes de sa mère Béatrice, mais parce que l'exploit et la gloire du martyre qui, il y a quelques heures, étaient là, à portée de sa main, s'étaient brusquement et sans remède retirés, hors d'atteinte.

I

On a fréquemment élargi la signification de ce petit événement, le premier qui nous mette en contact avec l'émotivité de Térèse. Il n'est pas vrai qu'elle sera telle toute sa vie. Ceci n'est qu'un point de départ.

La vie émotive de Térèse comprend trois phases, assez nettement caractérisées et de durée inégale. C'est pour ne pas les distinguer et tenir trop peu compte de la chronologie que bien des biographes ont commis de lourdes erreurs de jugement.

La première phase s'étend jusque vers l'âge de seize ans.

Térèse est une petite imagination ardente, s'appro-

visionnant d'images dans tout ce qui l'entoure et par elles sa sensibilité très fine s'éveille graduellement à toutes les impressions de la vie. Elle vit un peu en dehors du réel. Elle rêve de gloire et d'héroïsme pieux. Elle veut y arriver par une « hazaña », comme elle en lit dans ses livres et comme il est de tradition, chez les Cepeda ou les Ahumada, d'en accomplir.

La seconde phase comprend sa grande crise avec tout ce qui l'a préparée et ses conséquences immédiates. Elle s'étend environ de sa seizième à sa vingt-cinquième année. Certains facteurs intérieurs et extérieurs ont définitivement orienté sa sensibilité vers la dévotion : c'est dans ce domaine que Térèse veut maintenant réaliser l'exploit. Elle ne parvient qu'à se briser. C'est la brusque apparition dans sa vie de la réalité vraie qui petit à petit la rendra plus positive.

La troisième phase commence vers l'âge de trente ans. Elle marque l'emprise grandissante sur sa vie d'un sain réalisme. Les facultés supérieures se développent et s'affinent de plus en plus. Elles subordonneront bientôt pleinement la vie émotive au contrôle de la raison. L'imagination, tournée vers le spirituel, est mortifiée, non détruite. La sensibilité se traduit par une extrême délicatesse de sentiments et un sens particulièrement aigu des souffrances d'autrui : le sens de la compassion.

II

Le premier facteur qui a fait et pétri les facultés émotives de Térèse, c'est cette terre de Castille si caractéristique et en particulier le coin où elle est née, *Avila des Chevaliers*.

Ce qui pénètre d'abord à son insu dans ce petit être impressionnable et cause ses premières émotions, c'est la lumière où il baigne, cette lumière limpide, presque spirituelle, dessinant si nettement toute chose. Là-bas

lorsque le soleil brille et que le vent de la Sierra, d'ordinaire froid, quelquefois glacé, balaie la campagne grise et nue, ce sont dans la splendeur de la lumière pure, d'immenses croupes aux lignes nettes. Aux flancs des monts, plaqués de terres ocres, rouges parfois comme des flaques de sang, le sang arabe des anciennes batailles, moutonne la blancheur paisible des troupeaux. Près d'Avila quelque verdure d'arbres. Partout ailleurs, et plus loin, là-bas, par delà les monts et les cimes, où de loin en loin quelque vieux castillo carré monte la garde, c'est la plaine aride, lapidée de blocs gris.

Rien de brumeux ; pas d'horizons vagues ; pas de forêts mystérieuses ; des paysages clairs en une lumière franche, partout des lignes nues et nettes sur de limpides horizons. Toutes ces choses ont pénétré en Térèse avant l'éveil de la conscience ; elles y ont déposé pour de tardifs éveils le sens de la réalité nette et le besoin des pensées aux tons francs, et des mots au dessin précis ; car rien ne ressemble davantage à la netteté des paysages d'âme que Térèse peindra plus tard, qu'un paysage de Castille.

L'aspect guerrier d'Avila aux lourdes murailles grises, construites de blocs épais et où tout parlait de résistance et d'énergie, dut compléter l'impression de ces paysages semés de pierres.

Tandis que dans le patio de la vieille demeure, ses frères, Antoine ou Pierre, Jérôme ou Laurent, s'exerçaient au métier des armes et traînaient bruyamment de trop lourdes épées, Térèse aimait à descendre au jardin.

Il n'était pas fort grand, ce jardin. Pour elle c'était un monde. Pour cette enfant qui eut toute sa vie le sens des réalités invisibles, chaque chose y avait une âme et un langage. Avec l'instinct du vrai poète elle se dédoublait en elles. « Je crois, écrira-t-elle plus tard, qu'en la moindre créature de Dieu, quand ce ne serait

qu'une petite fourmi, il y a un sens plus profond que celui qu'on comprend [1] ». Enfant, elle sent déjà ce sens mystique des choses, et elle viendra bientôt, en ses méditations, demander à l'eau, aux fleurs, aux champs des pensées pieuses ; les fleurs, les champs, l'eau lui en fourniront, et c'est avec une gratitude émue qu'elle écrit : « Il m'était profitable de voir la campagne, des fleurs, de l'eau ; en tout cela je découvrais un souvenir du Créateur [2] ».

Entre ces êtres et le cœur de Térèse se noueront ainsi petit à petit d'indestructibles liens d'affection.

L'eau surtout pour cette enfant des plateaux arides de Castille était une chose rare et belle. Toute sa vie l'eau aura pour elle une attirance étrange et un sens merveilleux.

Je crois voir la niña, rieuse d'ordinaire, et que son père, l'austère Alonse, aimait pour ses yeux noirs, prise de soudains recueillements devant une fleur, un oiseau qui passe ou simplement un peu d'eau limpide reflétant un coin du ciel castillan.

« Elle est toute petite ; une duègne la garde,
» Elle tient à la main une rose et regarde.
— » Quoi, que regarde-t-elle ?... Elle ne sait pas. L'eau [3] »...

Rêveuse ? Non. Une telle atmosphère ne s'y prêtait pas.

Térèse aimait beaucoup un de ses frères, Rodrigue, plus âgé qu'elle de quatre ans. Serrés l'un contre l'autre, les cheveux noirs de la fillette mêlés par la brise aux boucles de Rodrigue, ils aimaient à lire, retenant leur souffle, dans un coin reculé du jardin, les vies des saints : Flos Sanctorum ou Légende dorée, les méchants y étaient toujours des Maures à face de pirates, coiffés de turbans verts, et les démons d'affreux négrillons

1. *Château*, IV, 2. — 2. *Vie*, IX. — 3. V. Hugo, La Rose de l'Infante.

aux yeux blancs. Et les yatagans de Tolède à lame courbe, emplissaient d'éclairs fulgurants et de sang rouge leurs petites imaginations. Et ils se grisaient tous deux de cette volupté de frémir.

L'impression de ces récits sur Térèse fut très forte. Mais qu'on veuille le remarquer : les images dont s'y repaît son imagination ne sont pas de celles qui créent des rêves fumeux de chimérique poésie ni de brume sentimentale. Ces récits d'hazañas de martyrs sont brutaux à force de réalisme. Je dirai plus : c'est peut-être même pour cela qu'ils plaisent à cette petite Avilaise, descendante de Chimène Blasquez et des rois de Léon, et fille du très noble hidalgo Alonse de Cepeda.

Non, Térèse ne fut jamais une rêveuse à vide. Au contraire, je trouve dès le début à cette petite imagination un caractère très particulier : l'image s'y objective toujours très nettement ; si nettement qu'elle sollicite à l'acte. Térèse veut, avec plus d'intensité que les autres enfants de cet âge, vivre ses imaginations. Lorsqu'elle vit que le martyre était irréalisable, pour satisfaire quand même ce besoin d'objectiver ses rêves et de les vivre, elle se mit à construire — toujours avec Rodrigue — dans le coin le plus reculé du jardin, de petits ermitages ornés de minuscules oratoires. Mais bientôt le vent, la pluie, la neige vinrent tout détruire, et Térèse qui s'y résigne, conclut tristement, pensant encore à la désillusion plus cruelle qui peu de jours auparavant avait balayé ses rêves de gloire : « ainsi il n'y avait vraiment aucun moyen de satisfaire notre désir [1] ». D'une part, l'imagination objectivant son rêve et réclamant quelque exploit ; d'autre part, la réalité qui, brutalement, en met à nu l'inanité.

Comme le désir de Térèse est intense et son rêve en

1. La plupart des citations mêlées à ce premier chapitre sont empruntées aux premiers chapitres de l'Autobiographie. Je me contente d'y renvoyer une fois pour toutes.

même temps que très précis, très élevé, ces chocs seront fréquents. Quelques-uns suffiront — et combien en a-t-elle reçus cette enfant, acharnée liseuse d'exploits de saints, voulant d'un bond escalader le ciel comme les chevaliers ses ancêtres escaladaient les murs des villes, — quelques chocs suffiront pour l'amener peu à peu à se défier de ses rêves. Elle en fera encore ; de moins en moins ; jamais plus elle n'en sera dupe.

D'ailleurs le rêveur crée ou laisse se créer en lui des chimères. Créatrice, je crois que l'imagination de Térèse l'était bien peu. Elle s'en plaindra : « Dieu ne m'a pas donné l'art de me servir de l'imagination. La mienne est si paresseuse que malgré mes efforts pour me représenter en moi l'humanité du Seigneur, je n'y arrivais jamais ». Ceci ne veut pas dire qu'elle n'en eut point : Elle l'avait au contraire vive et prompte, enregistrant sans cesse l'image des objets qui passaient fugitifs à portée de ses sens ; mais une fois logée dans son imagination, ses contours étaient trop précis et trop individualisés pour se prêter à des généralisations chimériques. L'image chez elle pousse à l'acte ou, très fugitive, s'évanouit rapidement ; et peut-être est-ce là ce qui la fera erronément se plaindre aussi de sa mémoire, — « je n'en ai qu'une toute petite dose » — bien que la fatigue nerveuse au moment où elle s'en plaint, ait joué ici un grand rôle.

III

N'oublions pas l'influence extrêmement importante de sa mère.

Térèse n'avait que quatorze ans lorsqu'elle mourut. Personnage d'arrière plan, fantôme délicat, Béatrice de Ahumada qui à l'âge de quinze ans épouse Alonse veuf et à vingt ans met au monde Térèse, le troisième de ses enfants, épuisée par ses maternités successives, achevait de se consumer dans sa chambre de malade qu'elle ne

quittait plus. Térèse qui en a gardé un vivant souvenir nous dit sa grande beauté. D'une vive intelligence, douce et bonne, avec une pointe de sentimentalisme, elle était d'une extrême simplicité dans son vêtement et dans ses mœurs. Ayant beaucoup souffert elle meurt à trente-trois ans. Et Térèse relatant ceci lorsqu'elle-même en a quarante-huit se rappelle avec émotion les exhortations à la vertu, les conseils de piété à la Vierge, et ce ton de voix presque éteint, et l'atmosphère recueillie de cette chambre de malade, pleine d'odeurs de baumes pharmaceutiques et où l'on parlait bas.

Oh ! cette chambre, avec son grand lit espagnol à colonnes et à rideaux, et dans un coin le coffre à couvercle bombé recouvert de cuir cordouan à gaufrures, cloué de clous de cuivre, qui renfermait la petite « libreria » de Béatrice !... Il y avait là, serrés l'un contre l'autre, des volumes qui de suite avaient ravi Térèse par le peu — oh ! si peu — que sa mère lui en avait lu. C'étaient des histoires étranges pleines de grands coups d'épée et d'exploits incroyables que Béatrice racontait, les soirs de neige ou d'ouragan, à ses enfants rangés autour du grand lit. Térèse connaissait par cœur les titres : Don Belianis de Grèce, Amadis, Esplandian, le Fils de Lisuart, et le plus beau, le plus récent de tous, la Mort d'Amadis. C'étaient des héros merveilleux défendant seuls des défilés contre des armées entières ou purgeant les forêts enchantées de monstres fabuleux. Tels devaient être les Ahumada, ancêtres de Béatrice, et aussi les Cepeda, la lignée d'Alonso Sanchez, tous aïeux très nobles de Térèse, chez qui la *limpieza* du sang bleu de Castille n'avait jamais été souillée par l'impur alliage d'une goutte de sang mauresque ou de sang juif. Tels elle se les représentait, défendant des tours en flammes, [1] conquérants

1. D'après une tradition un de ses ancêtres maternels s'était couvert de gloire en défendant une tour à laquelle l'ennemi avait mis le feu. De là le nom de *Ahumada*, qui veut dire enfumée.

de places fortes, donneurs de grands coups d'estoc, abattant vingt maures d'une charge.

Et ceci avivait ses rêves d'héroïsme et son désir d'accomplir quelque exploit. Ses frères d'ailleurs ne rêvaient pas d'autre chose, et ainsi toute cette vieille aristocratie de Castille, s'attardant à revivre un passé déjà légendaire, s'endormait sur de quichottesques projets :

« Chaque soir, espérant des lendemains épiques... »

Térèse néanmoins accomplissait tous les petits actes de vertu auxquels l'incitait la pieuse Béatrice, mais toujours en attendant l'exploit et, comme provisoirement, trouvant que ce qu'elle faisait était très peu de chose : « Je faisais l'aumône comme je pouvais ; mais je pouvais peu. Je recherchais la solitude pour y réciter mes prières. Elles étaient nombreuses, surtout le rosaire auquel ma mère était très dévote ; aussi nous inspirait-elle cette dévotion. J'aimais beaucoup, lorsque je jouais avec d'autres fillettes, de faire des monastères, comme si nous étions moniales ; et moi, il me semblait que j'aurais bien voulu l'être, mais pas autant que les autres choses que j'ai dites. »

L'acte de Térèse allant se jeter tout en larmes aux pieds d'une statue de la Vierge montre combien la mort de sa mère, la vue du cadavre, les funérailles, la désolation de la chambre intime, soudain vide, doivent avoir impressionné sa sensibilité enfantine.

A ce moment, Térèse est une gamine de quatorze ans, l'âge des curiosités dangereuses. Son père, Alonse, désemparé par l'épreuve et porté à la mélancolie, la perd un peu de vue. Je me figure la niña retournant furtivement et fréquemment à la chambre de la morte. La chambre avait gardé cette odeur de médicaments et ce vague relent de cadavre mêlé à un fade parfum de cire. La fillette y retrouvait le son apaisé de la chère voix, cette atmosphère de recueillement et un sentiment de terreur mystérieuse

dont elle raffolait, comme si elle avait senti rôder là un être invisible.

Le vieux coffre de cuir noir cloué de cuivre était toujours dans son coin. Elle en soulevait le lourd couvercle et seule, ou en compagnie de Rodrigue, mais toujours en cachette pour que le père ne les vit pas, car ils savaient bien de quel nom il traitait ces choses, elle passait des journées entières avec Amadis, le berger Darinel ou la Reine Pintiquiniestre. Et sa passion était si forte qu'elle prenait sur son sommeil le temps d'achever ses romans : « Je ne voyais aucun mal à passer ainsi plusieurs heures du jour et de la nuit en cette vaine occupation ; mais c'était à l'insu de mon père. Cela m'absorbait tellement que si je n'avais quelque livre nouveau, rien ne me contentait ».

Un jour tous les livres furent lus ! L'imagination de la fillette allait devoir travailler à vide. Voulant encore une fois objectiver et agir, elle décide de composer à son tour un roman de chevalerie en collaboration avec Rodrigue. Nous ne le possédons plus. Fut-il jamais écrit ? Ribera l'assure, et parle de son succès dans Avila ; lui-même ne le vit probablement jamais. Quoi qu'il en soit, je crois qu'il ne faut pas regretter sa disparition. Étant donné le genre, l'âge des auteurs et l'imagination de Térèse qui n'était guère créatrice, il nous eut paru probablement fort banal. Il n'aurait donc rien ajouté à sa gloire littéraire. Il ne pouvait d'ailleurs la satisfaire ; car encore une fois, ayant accumulé des images, elle veut les vivre.

Jeune fille, elle ne pouvait songer à imiter Suero de Quiñones [1] en défendant quelque « paso honroso » contre une horde de Sarrasins ou de chevaliers félons ; mais

---

1. Le *venturero*, le chevalier *aventurier* Suero de Quiñones avait soutenu, en juillet-août 1434, l'épreuve de la passe d'armes à la tête du pont de l'Orbigo. Ce *Paso honroso* était resté célèbre et un témoin oculaire, Rodriguez de Lena, en avait rédigé le récit.

il y avait à cette littérature un côté plus imitable ; celui de jouer à la dame du *Miroir de Chevalerie* qui a sa cour de chevaliers servants, pour qui les Amadis et les Palmerins accomplissent leurs « sergas », et dont le rôle, très chaste et très romanesque, est de faire languir indéfiniment le pauvre soupirant [1]. Ses liaisons avec ses petits cousins, qu'elle juge plus tard si sévèrement, ne semblent pas avoir été autre chose, car les enfants qui jouent aux grandes personnes le font de toute leur âme sans hypocrisie, contrairement aux grandes personnes qui elles aussi jouent parfois aux enfants.

Térèse a quinze ans. La petite espagnole précoce se transforme. Elle devient extrêmement jolie [2]. Une cousine, — oh ! qu'elle en a horreur dans la *Vie* — semble s'être efforcée de l'en rendre consciente. Elle s'aperçoit qu'elle a les mains très fines [3]. Les parfums, les rubans font leur apparition, et dans sa petite âme aussi la sensibilité prend un aspect nouveau : un sentiment inconnu et qui l'angoisse un peu pour un petit cousin qui peut-être avait mis bien du temps à rendre attentive la petite fée inconsciente.

On causa lectures, chevaleries et exploits romanesques. « Je savais soutenir la conversation avec mes cousins sur les sujets qu'ils affectionnaient et j'écoutais leurs petites aventures de cœur et leurs enfantillages... » Et le cœur était de la partie... Et ce fut tout.

Étant donné la sensibilité particulière de Térèse à ce moment et la tendance caractéristique de son imagination, on peut se demander pourquoi, tout comme elle avait voulu fuir avec Rodrigue « a tierra de Moros »,

---

1. Porque el caballero andante sin amores era arbol sin hojas y sin fruto y cuerpo sin alma ». D. Quijote. I, 1.

2. « Tuvo en su mocedad fama de mui hermosa, y hasta su ultima edad mostraba serlo ». Cfr. Revista de Archivos : *El Retrato de Sta Teresa* por Angel M. de Barcia ; citation empruntée au *Libro de Los Recreaciones* de Maria de San José. L'autographe est à la Bibl. Nat. de Madrid.

3. « Muy lindas manos aunque pequeñas ». *Ibid.*

elle ne s'en alla pas un beau matin de mai avec ce petit cousin, vers quelque forêt enchantée au bord de la mer lointaine où naquit Amadis, vers quelque palais de rêve où les attendaient Urgande la mystérieuse ou le Beau Ténébreux.

Elle ne le fit pas. Je le souligne ; car ceci marque une évolution.

D'abord, malgré l'idéalisme qu'elle n'aurait pas manqué de mettre dans une telle action, elle avait le sentiment que c'eût été mal. Avons-nous une idée bien exacte de l'horreur que devait ressentir cette enfant pour tout ce qui était mal ? Sans avoir rien de janséniste, la vieille Castille n'était pas plus brumeuse dans sa religion que dans ses paysages. Elle faisait les consciences nettes, sans demi-teintes. Le péché était le grand, le seul mal. Térèse nous avertit dès les premières lignes de la *Vie* que ses parents l'avaient en horreur. De plus, chez ce peuple qui pendant huit siècles avait vécu sous un régime de guerre sainte la religion avait pris un caractère tout militaire. Elle était nette ; ses préceptes n'admettaient pas de réplique.

Or le sens moral de Térèse a grandi en elle avec le sentiment religieux et est devenu aussi profond que sa piété. Ajoutez à cela le sentiment de l'honneur, qui est très compatible et même apparenté avec cette conception militaire de la religion ; toute la vieille aristocratie castillane était sur le *pundonor* d'une sévérité terrible. La lecture des « chevaleries » n'a pu qu'exalter en Térèse ce culte de l'honneur. Alonse savait qu'il possédait la *limpieza*. Il voulait que ceux de sa race aient la trempe qu'il faut pour la garder. Térèse qui aima tant la propreté physique, n'aimait pas moins la limpidité morale. Ce fut, de son propre aveu, ce sentiment qui la sauva des chutes.

Les imaginations qui, comme celle de Térèse, tendent

impétueusement à l'action peuvent, si rien ne les entrave, se porter à deux sortes d'excès : ou l'action leur est permise, et elles vont à l'excentricité ; ou l'action leur est interdite, et c'est le travail à vide, qui use le fourreau et forge les chimères.

Nous avons dit ce qui sauva Térèse du premier danger. Mais la voici exposée au second.

IV

Nous entrons ici dans la seconde phase de sa vie émotive : la crise.

Inquiet de la voir si jolie, si entourée, Alonse qui commence à vieillir l'a mise en pension chez les Augustines d'Avila.

Là surgit une influence dont la Sainte, trente ans plus tard, parlera encore avec émotion : celle de Marie Briceño.

A peine arrivée, la petite pensionnaire est sympathique à tout le couvent. Et c'était partout où elle passait le même phénomène. Elle en avait conscience ; elle ne pouvait se l'expliquer : « *no se como me quieren tanto !* ¡e ne sais pas comment on m'aime tant [1] ! »

Elle s'ignorait : un visage « ineffablement limpide », la peau fine, ce teint mat et doré [2] des pays de soleil, dans lequel brûlaient deux yeux noirs, exprimant chez cette enfant une vie cérébrale intense ; tantôt étrangement sérieux et profonds, tantôt s'irradiant lorsque le rire, un rire « communicatif », découvrait ses dents éclatantes, et toute cette « merveilleuse beauté » que le vieux chroniqueur s'attarde à nous décrire, et plus

1. Lettre du 31 déc. 1561 à son frère Lorenzo au Pérou.

2. « Blanc et rosé », dit le P. Ribera, un des premiers biographes, qui n'a pourtant point connu Térèse enfant. Les traits de ce portrait sont empruntés pour la plupart à sa *Vida de la Madre Teresa de Jesus*. Salamanca, 1590.

encore un petit cœur fervent qui ne demandait qu'à « s'attacher [1] », tout cela expliquait amplement ce dont elle ne se rendait pas compte.

Elle fut particulièrement sympathique à la maîtresse des pensionnaires : Marie Briceño. Cette sympathie fut tout de suite réciproque. Comment ? Par une qualité que Térèse à ce moment prise fort : « l'art de bien dire. » Elle-même n'en était pas dépourvue ; qu'on se rappelle ses petits succès de conversation avec ses cousins. Térèse écoute sa maîtresse avec enthousiasme : « Comme elle parlait bien de Dieu et comme j'aimais à l'entendre ! » Elle parle bien, « car elle était très fine »; et elle parle de Dieu « car elle était très sainte ». Il n'en faut pas plus pour imprimer à Térèse une orientation décisive. Écoutez comme ces paroles agissent sur sa sensibilité. « Elle se mit à me raconter ce qui l'avait décidée à se faire religieuse : c'était cette seule parole de l'Évangile : Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus. » Comme Térèse aimait ces coups subits ! Et comme cela ressemblait aux vocations de ses légendes de saints ! Et Marie Briceño continuait à parler en termes persuasifs de « la récompense que donne le Seigneur à ceux qui laissent tout pour Lui !... »

L'impression de ces entretiens fut telle sur la jeune fille d'abord « *enemiguisima*, ennemie à l'extrême, d'être religieuse », qu'elle fit disparaître cette répugnance. Elle reste néanmoins dans le doute.

Elle avait songé au mariage — et on semble y avoir songé pour elle — mais cette idée lui laissait je ne sais quelles appréhensions qui ressemblaient à de la crainte.

Elle est d'ailleurs à l'âge de ces appréhensions sans cause, de ces poussées subites d'inquiétude et de mélancolie, et le changement de milieu avivait encore le danger du moment physique.

1. *Vie*, XXXVII.

La petite pensionnaire un peu romanesque se trouve donc transportée d'enthousiasme pour toutes les choses éthérées que lui racontait sa maîtresse. D'ailleurs, sa piété, un moment relâchée, redevenait sérieuse et profonde. Et voici que, comme toujours, elle se met à vouloir de promptes réalisations. Elle voyait pleurer les religieuses ou certaines compagnes plus sentimentales pendant leurs prières. Elle se désole de n'y point parvenir. Oh ! être moins insensible et verser aussi des larmes, ce signe d'amour indubitable pour une jeune pensionnaire ! C'était le commencement d'une exaltation dangereuse, et, à ce jeu, son organisme, délicat et nerveux, s'use terriblement. Car, au fond, cette petite castillane volontaire est très peu sentimentale : « j'avais le cœur très dur ! » Mais voyez ses efforts : quelque temps après elle annonce avec joie : « j'avais *déjà* le don des larmes ». Elle payera momentanément ce triomphe de sa santé.

Elle n'insiste guère sur son mal : « Dieu m'envoya une grave maladie ; je dus retourner chez mon père. » Fatigue, contention cérébrale excessive, anémie, dépression nerveuse d'un tempérament fougueux qu'elle a voulu trop refréner, le tout accompagné de fièvres ? Devant la sobriété du texte nous sommes réduits aux conjectures.

Après un an et demi d'absence, Térèse revint donc chez elle, bien changée.

Je la vois, le soir qui suit sa rentrée, dans la grande salle commune, avec ses frères et ses sœurs, assise à la longue table de chêne dont son père, plus soucieux qu'à l'ordinaire, occupe le haut bout. A peine l'a-t-on reconnue. Ses frères, intimidés, sont moins bruyants qu'à l'ordinaire. Térèse a sa petite robe qu'elle portait l'autre jour lorsqu'elle était allée en visite à l'Incarnation, une robe orange, bordée d'un galon de velours noir [1]. Son

1. D'après la relation d'une vieille religieuse en 1610 : « Je me souviens parfaitement du temps où Térèse... encore au pensionnat venait

teint a la pâleur dorée d'une hostie au fond d'un ciboire. Elle porte au fond de ses yeux noirs cernés de fièvre une flamme d'exaltation. Ses paroles jadis débordantes et colorées sont rares et son ton de voix chuchotant, comme on parle dans des ambulacres de pensionnat. Ses frères se sentent distants d'elle. Rodrigue même ne la reconnaît plus. Lui, il a gardé toute la fougue de son rêve épique. Quelque chose lui dit que Térèse, sa petite confidente de jadis, a changé le sien.

Et pourtant, Térèse ne sait pas si elle a changé ? Elle a toujours devant les yeux quelque chose de grand, quelque rare exploit. A-t-elle changé ?... Elle veut encore mourir pour Dieu, soit là-bas « a tierra de moros », soit ici, de suite, peut-être de la main d'un de ces hérétiques que recherche la Sainte Inquisition. Se marier ? le mariage l'effraye. Le cloître ? le couvent maussade et renfermé où le grand exploit semble impossible lui répugne ; moins pourtant à certains jours ; ce n'est pas là toutefois ce qu'elle veut...

Mais au juste que veut-elle ?

V

Marie Briceño eut le mérite de creuser et d'orienter la sensibilité de Térèse. Une influence nouvelle agissant dans la même direction allait atténuer ce que la première avait eu de trop sentimental. C'est celle du bon oncle Pedro, d'Ortigosa ; Térèse, se rendant chez sa sœur à Castellano de la Cañada pour s'y reposer, passa chez lui quelques jours de convalescence. Elle y revient plus tard et ce double séjour fera époque dans sa vie.

---

de temps en temps à notre couvent. Et pour le prouver je dirai qu'elle portait une jupe couleur orange, garnie de galons en velours noirs ». Cfr. *Relaciones historicas de los siglos XVI y XVII.* Madrid, 1896, Sociedad de Bibliofilos castellanos.

Le vieux philosophe pénétra la jeune fille aussi vite que la maîtresse du pensionnat. Il fut un peu effrayé de ses tendances. Avec l'expérience de l'homme qui a vu la vie et qui connaît sa race, il sut qu'il fallait canaliser ces élans de dévotion et de spiritualité et accentuer le bon sens dont Térèse possédait d'ailleurs un fond très sérieux. Les aspirations de la jeune fille nécessitaient un aliment plus intellectuel sous peine de se déformer bientôt en illusions et de consumer l'organisme en exaltations inutiles. Et c'est un tableau charmant que celui de la jeune pensionnaire servant de lectrice au vieil anachorète, enfoncé dans son fauteuil de cuir roux aux larges clous de cuivre. Elle lui lisait d'austères traités d'ascétisme, les Lettres de saint Jérôme, ou les *Moralia* de saint Grégoire, ou encore ce volumineux *Tercer Abecedario* dont l'oncle Pedro lui fera don.

La méthode plut d'abord infiniment moins à Térèse que « l'art de bien dire » et les « conversations délicieuses » de Marie Briceño ; l'effet en fut autrement efficace ; et petit à petit la tranquillité du milieu après l'atmosphère trop idéaliste qu'est toujours un peu celle d'un pensionnat de jeunes filles, la compagnie du bonhomme plein de sagesse, les beaux jardins d'Ortigosa dans la calme lumière de Castille, tout cela fit beaucoup pour ramener l'apaisement dans cette âme que ses premiers coups d'aile avaient douloureusement meurtrie.

Dès son premier séjour chez l'oncle, l'idée de vocation s'est présentée à Térèse sous des couleurs plus réelles et moins romanesques. Mais « j'étais mue plus par la crainte servile, dit-elle, que par l'amour ». C'est plus encore une sensibilité inférieure qui la guide que la raison.

Nous assistons pourtant à ce moment à la première grande lutte entre la raison et le sentiment. Or la raison l'emporte, mais par des arguments sentimentaux.

Et cette lutte, vu son faible état de santé, lui fut fort pénible : « je passai ces jours-là par de grosses tentations ».

Les Épîtres de saint Jérôme jouent ici un grand rôle. Y puisa-t-elle des considérations ou bien ne fit-elle que s'y exalter la sensibilité, par exemple à la lecture de l'Épître à Héliodore ou de celle à Eustochion ? — Bref, « elles m'excitèrent au point que je me décidai à m'ouvrir à mon père » ; et elle ajoute : « c'était autant que prendre l'habit ; car j'étais si sensible au point d'honneur, qu'une fois que je m'étais déclarée, rien, je crois, ne m'eut fait retourner en arrière. »

Comme l'Oncle Pedro, Alonse éprouve de vives appréhensions, de suite renforcées par tout l'amour qu'il portait à sa préférée. L'état de santé de Térèse, son tempérament sensitif, peut-être même le ton résolu de la demande l'inquiétèrent et, sagement, il refusa. C'était mal connaître sa fille : « ma nature, dira-t-elle un jour, est de désirer avec ardeur ». Une fois conçu, le projet de Térèse se précise devant ses yeux avec une singulière acuité. Il doit, et rapidement, se résoudre en acte : après très peu de discussions et ayant compromis encore une fois un de ses frères dans l'escapade, un matin, à l'aube, Térèse part pour l'Incarnation où elle avait une amie.

Ce fut une des grosses émotions de sa vie ! Elle en éprouve comme une dislocation de tout son être ; elle en est brisée. Pourtant, de son propre aveu, ce n'est pas tant son amour qui la soutient. Il n'est pas encore assez fort. Ce ne sont pas non plus « des considérations », c'est-à-dire des raisons, qui la déterminent. Qui donc la pousse ? *El Señor !* dit-elle. Oui, et peut-être aussi un peu ce dieu caché qui habitait à demeure cette âme si généreuse : l'inconsciente fascination de l'exploit. Elle a la conscience de faire quelque chose de très élevé pour son Dieu. Elle sent cela confusément, sans arguments

précis, mais très fortement. Elle le tient donc enfin, l'exploit si longtemps attendu. L'épreuve est terrible ; elle sent ses os se déboîter comme les os des martyrs sur les roues et les chevalets du *Flos sanctorum*. Tant mieux ! C'est que l'exploit est de bon aloi, et vraiment digne de Dieu. Et cette idée décuple son intrépidité. Rodrigue, le confident de ses rêves, n'a-t-il pas lui aussi réalisé l'exploit ! Les galions de Castille viennent de l'emporter là-bas au delà des mers, conquistador du Roi d'Espagne et de la foi catholique aux pays fabuleux !...

VI

Mais il importe de mener l'exploit jusqu'au bout. Puisqu'il est, ici au couvent, concret et à portée de main, il s'agit maintenant de devenir une sainte, une grande sainte, tout de suite « a fuerza de brazos ». Et les raisons du cœur et les raisons de la raison foisonnent autour d'elle et s'unissent. Toutes les paroles de la maîtresse des novices, les instructions des confesseurs, les lectures, ont pour elle cette plénitude de sens qu'elles revêtent généralement pour une jeune novice intelligente, entrant résolument au cloître et décidée à s'offrir avec toute la générosité de son âme.

Nous sommes en 1536. Térèse a vingt et un ans. A peine revêtue de l'habit du Carmel, un torrent de délices l'inonde et achève de la transporter, car le Seigneur veut lui montrer « comment Il favorise ceux qui se font violence pour Le servir ».

Bien qu'elle dise : « Je n'avais pas encore l'amour de Dieu », comme si elle n'eut éprouvé alors que de la dévotion sensible, il semble bien que la pure sensibilité commence à céder le pas au sentiment supérieur de l'amour.

Nous lisons ici dans la *Vie* le premier exemple de ce sentiment de *compassion* qui deviendra bientôt le

leitmotiv de sa vie affective. Non contente d'observer la règle avec une minutieuse perfection, elle va se fatiguer pour d'autres : Il y avait à l'infirmerie une sœur malade d'une maladie répugnante et qui pour ce motif était un peu délaissée. Térèse s'attache à son service. Elle va plus loin ; et comme au pensionnat, plus romanesque, elle a demandé à Dieu le don des larmes, ici déjà plus réaliste, elle demande la maladie : « car décidée à acquérir des biens éternels à tout prix, je m'y déterminais par n'importe quel moyen ».

Après un an et demi de cette vie d'efforts intensifs elle n'en peut plus ; et son désir intrépide de sainteté immédiate, conforme à l'image qu'elle s'en était formée depuis son enfance, trop ardent pour la fragilité de l'enveloppe, achève de la briser.

C'est en 1537, à vingt-deux ans, à un moment de sa vie où la raison tenace et patiente n'a pas encore pris le pas sur l'émotivité, que se place la terrible crise qu'on a interprétée en des sens si divers. Elle-même nous l'a suffisamment décrite pour que nous nous interdisions tout détail fantaisiste.

Le régime nutritif auquel elle n'est pas habituée (*la mudanza de los manjures*), joint à une tension morale presque continuelle (*la mudanza de la vida*), amènent dès les premiers mois certains symptômes maladifs : une surexcitation nerveuse qui lui rend pénibles les moindres observations de ses sœurs (*culpabanme sin tener culpa hartas veces ; yo lo llevaba con harta pena y imperfecion*) ; des crises de larmes qui inquiètent celles-ci (*me vian llorar... pensaban era descontento) ;* des inquiétudes pour des riens (*grandes desasosiegos con cosas que en si tenian poco tomo*). Puis, plus tard viennent les symptômes physiques : des maux d'estomac effrayants (*que ponia espanto*), des évanouissements fréquents avec une complication de maux étranges, *desmayos... y otros muchos males juntos*).

Dès le début de l'année, encore en hiver, elle part pour Becedas. En attendant le printemps elle va chez sa sœur à Castellanos de la Cañada, non sans faire un nouveau séjour chez l'oncle Pedro. Elle commence en mai sa cure à Becedas. Un traitement brutal, tel qu'on en pratiquait à cette époque, ne fait qu'empirer le mal.

Je note cette phrase de la *Vie* : « *aunque las sufri, no las pudo sufrir mi sujeto* » : ce que je traduis : « ma volonté (disons sa vertu) supporta ces tourments mais mon tempérament physique n'y résista pas. » Ce détail est important : il nous renseigne sur son état psychique.

L'organisme de Térèse est à bout. Elle endure à l'estomac de si horribles souffrances qu'elle les compare à ses dents aiguës qui lui déchirent le cœur. Elle en pousse des hurlements (*se temió era rabia*) ; le dégoût pour la nourriture devient insurmontable ; les vomissements sont continuels ; elle ne supporte qu'un peu de liquide ; la fièvre ne la quitte plus ; les nerfs sont horriblement bandés.

Petit à petit une mélancolie profonde l'envahit (*una tristeza muy profunda*).

Après trois mois l'épuisement est tel que les médecins la condamnent, pronostiquant la phtisie.

Soudain éclate une crise terrible : Pendant quatre jours roulée en pelote, tous les muscles contractés, elle gît, privée de sentiment. Puis elle revient à elle : la langue en lambeaux à force de la mordre ; la gorge en feu ; la tête qui divague ; les os comme disloqués ; paralysée de tous ses membres, elle ne peut remuer qu'un peu un doigt de la main droite ; une sensibilité tactile tellement aiguë et douloureuse qu'on ne peut la déplacer qu'à l'aide d'un drap ; toujours en proie à un immense dégoût et brûlée de fièvres quartes [1].

---

1. Plusieurs auteurs, en particulier des médecins, voient ici une crise d'hystérie très caractérisée. Cette thèse est énergiquement niée

Nombreux et profonds furent les résultats de cette crise par rapport à la formation de Térèse.

Au point de vue physique il est plus que probable que pendant les années qui suivent elle reste en proie à un ébranlement nerveux profond. « Je devins si tremblante et si effrayée que je n'osais plus rester seule même en plein jour ». Cet ébranlement joint à une anémie prononcée engendre une mélancolie à laquelle elle avait des prédispositions héréditaires et qu'elle s'efforcera de secouer. Les premiers mois après la crise furent indubitablement des mois de dépression et de neurasthénie. Elle ne se guérit jamais de ses grands maux de tête et ses vomissements restèrent quotidiens toute sa vie.

Mais au point de vue moral et mental nous trouvons Térèse enrichie : Un examen attentif du récit de la crise (*Vie*, c. IV, V, VI) prouve par deux textes très nets (p. 22 et p. 31 de l'éd. de Burgos) que durant tout le temps, sauf les quatre jours où elle fut privée de sentiment, elle garda assez de force morale pour se dominer, et que le déterminant de ce grand effort moral fut une raison supérieure de religion. Voilà un triomphe sur l'émotivité. « L'exaltation mystique » dont parlent certains auteurs n'explique rien. Seul un mobile de raison ou si l'on préfère de foi raisonnée peut soutenir une jeune fille comme l'était Térèse dans un aussi grand

---

par d'autres. L'Église catholique la condamne. Les deux camps sont irréductibles.

Je n'ai pas à intervenir dans le débat. Il n'est pas de ma compétence. Je remarque pourtant que les tenants de la thèse hystérique deviennent moins affirmatifs et plus prudents. De Charcot à Ribot en passant par Janet, les écrivains acatholiques ont limité de plus en plus le champ de l'hystérie de Térèse. Certains la réduisent à « une affection purement organique sans influence sur les facultés mentales ». En ce cas la question n'aurait plus d'intérêt pour moi. Je crois qu'il faut être d'une extrême prudence ; la psycho-physiologie est une science trop jeune pour avoir dit son dernier mot sur le « cas » de Ste Térèse. Pour la médecine même le champ de l'hystérie est imparfaitement exploré.

effort. D'ailleurs elle nous le dit elle-même et son témoignage a sa valeur.

De plus, elle a désormais à son actif une grande expérience : une désillusion féconde par rapport à « l'exploit ». Elle y restera décidée, mais elle comprend qu'il devra s'échelonner sur un grand nombre d'années. Elle a appris, et ceci est capital, à connaître ses limites. Elle ne les dépassera plus. C'est le point de départ de ce merveilleux *sens de la mesure* qui subordonnera désormais chez elle toute impulsion d'émotivité à la sagesse du jugement.

Enfin elle a acquis l'intelligence de la souffrance. *Le sens de la compassion*, cette intelligence de la souffrance d'autrui, inné chez cette femme de race, va devenir conscient. Ceci l'obligera à remonter énergiquement le courant de la mélancolie et à pratiquer comme une vertu, non plus quelques jours mais sa vie durant, la gaieté consciente et la jovialité délicate et sensible.

Y réussira-t-elle ?

C'est tout le problème de la troisième période de sa vie émotive. Nous nous arrêtons ici au seuil de cette troisième période. Voici toutefois les termes de ce problème important.

En 1538, Térèse rentre à l'Incarnation sinon guérie, du moins dans un état sensiblement meilleur. Depuis 1538, année où commence ce qu'elle appelle son grand relâchement, jusqu'en 1555 date de sa conversion à la vie parfaite, son émotivité doit avoir évolué.

En quel sens ?

A partir de 1562, trois facteurs entrent en ligne qui seront de nature sinon à détruire du moins à fausser sa fine sensibilité.

D'abord les persécutions : Elles furent terribles à deux périodes : En 1562 lors de la fondation de San José ; de 1576 à 1580 pendant la guerre des Mitigés. « A trente ans, dit Chamfort, le cœur d'un homme se

bronze ou se brise », c'est-à-dire la vie et ses épreuves tendent à détruire la sensibilité ou à l'exagérer. L'épreuve n'a certes pas brisé Térèse ; l'incroyable fécondité de sa vie le prouve ; mais n'a-t-elle point bronzé son cœur au point d'en atténuer la finesse ?

Ensuite la vie d'action : On a pu dire sans paradoxe : Personne n'a moins de cœur, que l'homme qui s'occupe d'œuvres. Cela est vrai à coup sûr pour l'homme d'affaires. Térèse sera un peu l'un et l'autre. Que deviendra pendant cette période le côté finement émotif, si humain, si sympathique de cette âme de femme ? L'exercice soutenu des facultés supérieures, sans cesse bandées dans un effort prodigieux de nuit et de jour, va-t-il l'abolir ?

Enfin la vie mystique : En supposant que Térèse garde son émotivité délicate, cette constante attraction vers l'intérieur ne va-t-elle pas faire dévier la sensibilité en la concentrant toute sur un centre extrahumain ? Perdue en Dieu, détachée des images sensibles, vivant en une sorte d'atmosphère de rêve d'où elle ne se réveille à de courts instants que pour voir que tout est néant, Térèse perdra-t-elle définitivement cette sensibilité largement humaine nécessaire à la création d'un chef-d'œuvre vraiment humain ?

Ses écrits et l'examen de cette troisième phase de sa vie donneront à ces questions une réponse éclatante.

Mais examinons d'abord ses dons intellectuels.

CHAPITRE II

L'INTELLIGENCE

Une nuit étoilée...

Dans un ciel de velours un croissant de lune oriental; et des coulées de lumière blanche sur les tours, les églises, les collèges endormis de Salamanque.

Au loin s'éteint le grelot sautillant du « *cascabel menudo* »; longeant les murs, le sombrero rabattu sur les yeux, les derniers étudiants, cachant sous le manteau muraille la rapière ou la guitare, rentrent au gîte.

Les ruellles tortueuses sont des canaux de ténèbres. Par endroits, dans le coin de quelque plazuela, un triangle net découpé dans l'ombre bleue, encadre de lumière un vieux portique armorié ; et l'on voit rire à la clarté de la lune les licornes dressant les vieux blasons, de Solis, de Fonseca ou de Maldonado.

Seul, là-bas, dans la plaine nocturne, le Tormès étalé glisse avec des reflets métalliques.

Or, dans sa pauvre cellule, à la lueur d'une petite lampe dont la flamme fait danser sur le mur des ombres diaboliques, la plume d'oie bien taillée aux doigts, Térèse écrit encore. Sa main trace sur les grands feuillets presque carrés les gros caractères masculins avec une incroyable rapidité.

Soudain elle s'arrête, jette un regard au sablier qui silencieusement lui tient le formidable langage de l'éternité. « Que Dieu vous garde..., il est trois heures passées [1] », et ayant écrit ces mots, elle signe « Teresa »,

---

1. Lettre du 4 oct. 1579, à Gratien ; de Salamanque.

dépose la plume et gagne enfin le petit lit étroit où elle reposera jusqu'à six heures.

I

Qu'est devenue la petite pensionnaire timorée, nerveuse, un peu romanesque et rêvant à quelque sublime exploit ?

La novice inquiète et maladive de jadis est aujourd'hui une personne de bon sens, vive, active, énergique, ironique parfois, très fine et très mesurée dans ses jugements.

« La maladie, a dit Goncourt, nous enfonce la charité dans la chair ». Il voulait dire la compassion. Il aurait pu ajouter : « et, fréquemment, dans le jugement, le sens de la mesure ».

Térèse a gardé de sa crise une grande expérience. Il sera désormais entendu que la sainteté n'est pas une affaire d'enthousiasme ni d'exploit à brève échéance, mais une question de temps et de jugement. Entre le moment où toute petite, impressionnable et nerveuse, elle apprenait à lire dans la libreria paternelle, et le jour de l'année 1560 où elle écrit au P. Ibañez sa première Relation, sa petite intelligence éveillée qui en faisait déjà la préférée d'Alonse a subi une profonde évolution.

Alonse Sanchez de Cepeda, père de Térèse, n'était pas sans lettres. Il n'appartenait pourtant point à la noblesse lettrée ; pauvreté ou détachement, il n'avait pas voulu briller à la cour ; il n'avait pas eu d'ambition : ses fils ne seraient pas des humanistes à Salamanque mais des soldats.

Cependant Alonse de Cepeda, qu'on surnommait le Tolédan, possédait une bibliothèque. Depuis Isabelle la Catholique et la vogue de l'humanisme c'était de bon ton. Mais Alonse n'avait pas le goût des lettres profanes.

Il n'estimait que les livres dévots et les rayons de sa libreria étaient garnis de ce qu'il appelait « les bons livres ». Il n'éprouvait pour les « Chevaleries », ces lectures détestables qui avaient rendu fou plus d'un hidalgo, qu'un mépris volontiers sentencieux.

Il n'en avait pas toujours été ainsi et si, lorsque Térèse avait six ans, ces ouvrages avaient presque tous émigré vers la chambre quiète et ensoleillée de Béatrice, la plupart d'entre eux avaient fait un stage assez long chez Alonse. Aujourd'hui il ne gardait plus qu'un Boëce, ce *De Consolatione philosophiae* que tout le Moyen-Age a lu, un *De Officiis* de Cicéron, ce livre de chevet de la Reine Isabelle, un Virgile et les *Proverbios de Seneca*. Le reste était des livres dévots parmi lesquels les poésies pieuses de Perez de Guzman, et le *Retablo de la Vida de Cristo* de Juan de Padilla. Pourtant le bonhomme n'était qu'à moitié converti car un *Lunaire*, des vers et la *Gran Conquista de Ultramar* s'attardaient encore dans un petit coin profane [1].

Alonse devenait de jour en jour plus casanier, et les heures que la petite Térèse passait dans cette bibliothèque sombre dont elle ne soulevait la lourde tapisserie qu'avec effort et tremblement remplissaient sa mémoire de souvenirs maussades. Appuyée contre les jambes anguleuses d'Alonse tandis que sous les fenêtres du patio ses frères s'exerçaient bruyamment au métier des armes, elle apprenait patiemment à lire dans un de ces « *buenos libros* ».

La première instruction de Térèse ne semble pas avoir été beaucoup plus soignée que celle de beaucoup de petites filles de sa condition. Pour une castillane noble de province il n'était pas indispensable d'être lettrée.

1. Cfr : D. Manuel Serrano y Sanz, *Apuntes para una Biblioteca de escritoras españolas*, t. II. *Inventario que hizo Alonso Sánchez de Cepeda de los bienes que tenia cuando murió su mujer doña Catalina del Peso* (1507). p. 482. Madrid, 1905.

Elle devait savoir faire de menus ouvrages, jouer de la guitare, broder, chanter et coudre. Savoir lire et écrire dénotait une éducation choisie. Térèse rencontrera plus tard des postulantes possédant la limpieza qui n'en sauront pas autant. Mais Alonse, qui avait une prédilection pour les yeux noirs de la niña, avait tenu à ce que sa fille apprît à lire.

Tout de suite Térèse prit la passion de la lecture ; elle lut tout ce qui lui tombait sous la main. Nous avons vu ce que son émotivité dut aux Vies de saints et aux Chevaleries. L'influence des « buenos libros » fut plus grande encore sur sa vie intellectuelle.

La lecture attentive du premier document que nous possédons de son style (la Relation de 1560, au P. Ibañez) révèle subitement une intelligence lucide, d'une grande pénétration, très positive et analysant un sujet délicat comme l'est un état de conscience d'une façon nette, incisive, dépourvue d'emphase et d'émotivité ; ce que les anglais appellent « matter of fact ». A lire ces quelques lignes, on se demande si c'est bien la jeune novice enthousiaste et ardente de jadis qui en est l'auteur. Indéniablement, entre 1538, l'année de sa rentrée à l'Incarnation après la terrible crise de Bécédas, et 1560, date de ce document, son intelligence s'est singulièrement développée et ouverte.

Comment, et sous l'influence de quels facteurs ? La question est capitale pour pouvoir apprécier les facultés intellectuelles de notre écrivain.

Il est peu probable que le développement intellectuel de Térèse ait été aussi brusque que son développement spirituel et que l'année 1555 qui marque un progrès si soudain dans la vie mystique qu'elle a pu y voir une « conversion », corresponde à un éveil d'égale intensité dans la vie intellectuelle. Ce saut brusque, à moins de supposer gratuitement une intervention directe de Dieu, est psychologiquement impossible.

Celle-ci s'est donc développée en Térèse graduellement et même, étant donné l'instruction réduite dont elle a joui, avec une lenteur relative.

Si, en excluant les vingt-deux premières années de la vie de Térèse où la note émotive domine, nous examinons le temps qu'elle passe à l'Incarnation antérieurement à 1560, date du document cité, nous y trouvons par rapport à son évolution intellectuelle deux périodes :

La première qui va de 1538 à 1555, et comprend les dix-huit années de relâchement. La seconde qui s'étend de 1555 à 1560, de sa conversion à sa première Relation écrite.

La première période — de la vingt-deuxième à la quarantième année de Térèse — est extrêmement importante. Malheureusement le texte de l'autobiographie est très peu explicite. Pour pouvoir suivre l'éveil et le progrès de l'intelligence de notre écrivain il sera nécessaire de confronter certains faits qui s'y trouvent rapportés.

Térèse avait le jugement naturellement sain. Ceci ressort déjà de la façon dont elle se comporte dans ses premiers démêlés avec le problème de sa vocation. Dans son attitude tout n'est pas pur enthousiasme de jeune fille. L'influence de l'oncle Pedro a été utile. Voici comment Térèse résume ses impressions concernant son séjour à Ortigosa :

« J'y passai peu de jours. Mais les paroles de Dieu que j'y avais lues et entendues, comme aussi la salutaire compagnie de mon oncle, me firent une forte impression. J'en arrivai ainsi à comprendre une vérité qui me frappait déjà lorsque j'étais petite, à savoir que tout est néant (*que era todo nada)* et que le monde est vanité et que tout passe vite. Je me disais en tremblant que la mort m'eût trouvée sur le chemin de l'enfer. Ma volonté ne pouvait se décider à trouver de l'attrait à la vie religieuse, mais je compris que c'était l'état

le meilleur et le plus sûr. C'est ainsi que peu à peu je me décidai à me faire violence pour l'embrasser ».

Comme on le voit, il y a ici de l'émotivité, sans doute, mais il y a aussi du bon sens. Et surtout, à ce moment déjà, une idée la frappe, cette idée avec laquelle elle est née pour ainsi dire, *de cuando era niña*, et qui restera l'idée fondamentale de sa vie, cent fois répétée dans ses écrits : *que era todo nada.*

Et voici comment alors déjà elle raisonne :

« Cette bataille dura trois mois. Je me faisais violence par la raison suivante : Les peines et les souffrances de la vie religieuse ne pouvaient surpasser celles du purgatoire. Or j'avais bien mérité l'enfer. C'était donc peu de passer le reste de ma vie dans une sorte de purgatoire ; après, j'irais droit au ciel. Et c'était là mon désir ».

Raisons que tout cela ; mais raisons, il est vrai, où le sentiment à sa part. Aussi le démon et peut-être sa sensibilité objecte. « Le démon me représentait qu'habituée comme je l'étais au bien-être, je ne pourrais jamais endurer les austérités de la règle. Je me défendais contre cela par les souffrances du Christ ; c'était peu d'en endurer aussi quelques-unes pour Lui ; Il m'aiderait... »

En 1537, l'oncle Pedro lui fait don du *Troisième Abécédaire* d'Osuna. L'influence de ce livre, qu'elle goûte fort, sera importante pour développer en elle le sens de l'analyse psychologique et la connaissance de l'âme.

En 1538, un événement pénible dut suggérer à la jeune religieuse de nouvelles réflexions sur le « *que era todo nada* ». Rodrigue était parti en Amérique, et la caravelle qui l'avait emmené là-bas avait emporté aussi au delà des mers un peu du cœur et de l'imagination de l'enthousiaste Térèse : Lui, il allait donc pouvoir travailler à étendre le règne du Christ parmi les infidèles ! lui, il allait pouvoir faire de grandes choses comme on en lit dans la Légende ou le Flos Sanctorum !

Et voici qu'un jour de cette année 1538, un courrier, comme tous les autres courriers venant de Séville par la route de Tolède, apporta à Térèse, parmi d'autres nouvelles banales, l'annonce que Rodrigue, le confident de ses rêves, Rodrigue pour qui l'aube de l'exploit avait lui, venait de mourir au Paraguay, trois ans à peine après être parti.

Térèse rentre à l'Incarnation. Que s'y passe-t-il ? qu'en dit-elle dans la *Vie* ? Elle regrette une bonne fois ces longues heures passées au *locutorio* en conversations frivoles, et les lectures peut-être à son sens inutiles qu'elle a faites en ces années de relâchement. Elle n'en dit pas plus long. Et pourtant pour le développement de son intelligence ceci est capital. Les conversations et les lectures, qu'y avait-il de plus en ce temps-là pour former une intelligence de femme naturellement curieuse de savoir ?

En 1544, la mort de son père lui enfonce davantage dans l'esprit cette idée qui l'envahit de plus en plus : *Todo es nada*. Elle apparaît ici exprimée sous sa seconde forme par Alonse à l'agonie :

« Après avoir reçu l'Extrême-Onction, il nous donna des conseils admirables... et nous dit de bien prendre garde que tout passe, *que se acababa todo* [1] ».

Tout est néant, puisque tout passe. Térèse fortement impressionnée n'oubliera pas le conseil de son père mourant, et vingt ans après en narrant cette mort, elle se souvient encore de cette parole.

A ce moment, sa vie spirituelle, en proie aux fluctuations de l'émotivité, manque encore d'assiette. Le dominicain Vincent Baron la stabilise dans l'oraison méthodique. Ce sera désormais, au lieu de la fantaisie du sentiment, la méthode sévère, la tâche quotidienne qui assouplit la faculté. Quatorze ans plus tard le jésuite

1. *Vie*, VII.

J. de Pradanos viendra renforcer cette méthode en y ajoutant une stricte discipline ascétique. Je souligne ici combien cette introduction d'une discipline méthodique dans la vie de Térèse a dû contribuer à sa formation intellectuelle.

En 1546, nouvelle disparition d'une figure chère : Son frère Antoine, avec qui, un beau matin, la mort dans l'âme, elle avait quitté la maison paternelle après lui avoir persuadé « de se faire moine, *que se metiese fraile* », meurt à la bataille d'Iñaquito. Nouveau compagnon de rêve et d'exploit, nouveau vide : *y se acaba todo*...

Enfin vers 1555, aux approches de sa conversion, deux faits importants sont à noter : la lecture des Confessions de saint Augustin et l'établissement à Avila de la Compagnie de Jésus.

L'impression reçue à la lecture des *Confessions* en 1554 fut très forte, et si le passage de « la voix au jardin » provoqua surtout l'émotion, il n'est pas admissible que les autres passages n'y aient point préparé par la réflexion.

La même année, l'arrivée des Pères de la Compagnie fut un gros événement dans la petite ville où le moindre fait religieux prenait de l'importance. On en causa beaucoup aux parloirs de l'Incarnation. Une grande réputation de sainteté les précédait. Tout le monde veut les entendre. Ils font la plus grande impression, et, plus qu'à n'importe qui, à l'impressionnable Térèse.

On a donc tort de ne voir dans l'événement de 1555, point de départ de sa conversion à la vie parfaite, qu'un simple bouleversement émotif. Certes, son brisement de cœur à la vue d'un christ dolent et saignant de toutes ses plaies, relégué dans un coin d'oratoire, sa prostration, ses larmes et son immense compassion sont bien du domaine de l'émotion sensible. Mais cet événement est commandé dans les faits qui le précèdent par une foule de déterminants intellectuels : la

pratique méthodique de l'oraison discursive ; les réflexions de la jeune religieuse sur les faits et gestes des luthériens mis en rapport avec les souffrances de Jésus-Christ ; des réflexions analogues sur la situation des infidèles du Nouveau-Monde dont elle entendait tant parler ; ses propres fautes dont la lecture de saint Augustin, les examens de conscience et la prédication des Pères de la Compagnie sont venus réveiller le cuisant souvenir, voilà les véritables causes du revirement. Dieu peut être intervenu ici d'une manière directe. Mais si, ce qui est plus probable, son action a été indirecte, les causes secondes dont il s'est servi ont été principalement du domaine intellectuel. Le choc émotif subi dans l'oratoire n'a été qu'une occasion, employée par lui pour ressusciter dans le souvenir de Térèse, avec une soudaine acuité, toutes les réflexions énumérées.

A partir de 1555, commence donc l'évolution consciente et dès lors plus rapide. De 1555 à 1560, l'intelligence de Térèse se développe probablement plus que pendant les dix-huit années qui ont précédé. Nous assistons ici à l'effort mené à fond, effort éclairé, d'autant plus soutenu qu'il est plus méthodique. A partir de ce moment, les directeurs de la Sainte joueront un rôle important pour la formation de son intelligence, non pas tant qu'ils lui aient imposé leurs idées, mais ils l'ont forcée de plus en plus à raisonner sa conduite et à se diriger davantage par la raison, en reléguant au second plan l'argument émotif et en combattant carrément toute impulsivité.

L'on peut se demander si l'intelligence de cette femme extraordinaire fût devenue, malgré de dures périodes, ce qu'elle a été, sans des hommes tels que Baltazar Alvarez, Pierre d'Alcantara, Bañez et tant d'autres.

II

Bref, si nous étudions les sources de la formation

intellectuelle de Térèse, nous pouvons, je crois, les ramener aux suivantes :

1° Les lectures

2° Les relations et la conversation

3° La direction spirituelle et la prédication.

1° Les lectures.

Térèse fut une liseuse acharnée pendant la plus grande partie de sa vie ; mais l'époque où elle lut le plus, ce furent ses vingt-deux premières années de religion, et surtout les dix-huit années de relâchement à l'Incarnation précédant immédiatement sa conversion à la vie parfaite. « Cette religieuse, dit-elle d'elle même, en parlant de cette époque, passa ainsi environ vingt-deux ans dans de grandes sécheresses, s'occupant aussi de la lecture de bons livres » [1].

En effet la période de jeunesse, de quatorze à seize ans, où elle dévorait les romans de Chevalerie fut courte ; et la période suivante, c'est-à-dire celle de son séjour au pensionnat, et, si l'on fait exception pour les quelques mois de convalescence où elle lut beaucoup, celle de ses deux maladies jusqu'à sa rentrée à l'Incarnation, lui laissant moins de liberté lui laissèrent aussi moins d'occasions. A l'autre bout, à partir de 1555, sa vie devenant moins oisive et ses communications intérieures multiples, elle eut moins de loisirs. Toutefois pendant deux ou trois ans elle connut certains troubles au sujet de ses états nouveaux d'oraison qui la poussèrent à se documenter. Mais en 1559 parut l'Index du Grand Inquisiteur D. Fernando Valdès. Il prohibait non seulement les livres hérétiques, mais encore toute une série d'ouvrages de dévotion écrits en espagnol, pour le motif qu'ils vulgarisaient des doctrines pleines de dangers pour les âmes simples. Térèse se voit alors privée de certains de ses auteurs favoris et obligée de

1. Relation à Rodrigue Alvarez. Séville 1576.

livrer aux flammes ces chers livres qui garnissaient la petite libreria qu'elle s'était formée dans sa cellule à l'Incarnation. Elle en fut peinée : « Lorsqu'on fit disparaître un grand nombre de livres en castillan pour qu'on ne les lise plus, j'en fus vivement affligée, car pour quelques-uns d'entre eux, c'était pour moi une récréation de les lire ; or cela me devenait impossible puisqu'ils n'existaient plus qu'en latin ». C'est alors que le Seigneur lui dit : « Ne t'afflige pas ; je te donnerai un livre vivant [1] ». Aussi, en 1560, écrit-elle au P. Ibañez que malgré son grand désir de trouver du temps pour lire, ses occupations mais surtout ses grands recueillements lui rendent cet exercice presque impossible [2].

Ses premières lectures, étant donné son âge et les circonstances qu'elle traversait alors, agirent plus encore sur sa sensibilité que sur son intelligence. Il en est ainsi, nous l'avons vu, pour les premières *Vidas de Santos* comme pour les Romans de chevalerie ; et si, étant petite, elle a assisté à quelque représentation du théâtre populaire ou du théâtre liturgique, il en aura été de même.

Mais déjà au pensionnat, les Livres d'heures, et ce qu'elle y découvre, exerceront sur elle une influence plus profonde ; ces scènes de la vie et de la passion du Christ, elle ne les regarde plus avec des yeux d'enfant, comme elle les avait naguère contemplées quand on les représentait devant le chœur ou dans quelque chapelle à la Cathédrale. Elle y lit avec plus d'attention ces textes des Évangiles et des Épîtres, elle s'y familiarise avec telle pensée des Psaumes ou telle prière de l'Office de la Sainte Vierge.

Néanmoins c'est encore principalement sur sa sensi-

1. *Vie*, XXVI.

2. *Relation* I : « Léo muy poco porque en tomando el libro me recojo en contentándome, y ansi se va la lición en oración ,y es poco, porque tengo muchas ocupaciones. »

bilité qu'agissent ces belles Épîtres de saint Jérôme qui lui tombent alors entre les mains. Mais, nous l'avons vu, déjà la réflexion s'en mêle. Il y a quelque chose de décidé et de réfléchi dans l'attitude de cette jeune fille de vingt ans, qui, au sortir de la lecture de la lettre à Héliodore, s'en va trouver son père pour lui exposer sa volonté arrêtée de quitter le monde.

Et c'est ici que nous voyons l'influence salutaire de l'oncle Pedro corroborer celle de l'âge et de la maladie. Térèse dit un définitif adieu à ses romans, car « je comprenais déjà, explique-t-elle, le mal qu'ils m'avaient fait [1] ». Elle ne se tourne point vers la science qui, chez d'aucuns, vient à un certain âge prendre la place de la sensibilité. L'intellectualisme n'aura jamais de prise sur elle. Pas d'infiltration de culture classique dont étaient si férues certaines femmes de son temps. Les livres qui formeront cette puissante et lumineuse intelligence sont uniquement des livres de dévotion, ceux qu'on appelait « los buenos libros », entendant par là tout livre qui traite de matière dévote, depuis l'Écriture Sainte jusqu'aux recueils d'histoires édifiantes, aux vies de Saints et aux traités d'ascétisme.

Elle ne s'en tint pas à la lecture des Lettres de saint Jérôme. Lors de sa seconde maladie, elle fait un séjour plus long à Ortigosa ; parmi les livres qu'elle apprit à y connaître se trouvent ces fameux *Moralia* de saint Grégoire, bien lourds encore pour ses mains de jeune fille, et que les religieuses d'Avila conservent pieusement aujourd'hui. Comme cette lecture la soutiendra dans quelques mois au milieu de ses souffrances ! elle y puisera des idées si belles et si fortes sur l'humilité, sur l'obéissance et surtout sur la patience que l'empreinte peut-on dire, fut réellement ineffaçable. Ce volume deviendra d'ailleurs son livre de chevet avec le *Troisière Abécédaire* du Franciscain andalou Osuna.

1. *Vie*, IV.

Celui-ci, elle l'aimait tellement que l'oncle Pedro lui en fit don à son départ d'Ortigosa. Ce livre enseigne l'oraison de recueillement vers laquelle elle se sentait alors fortement attirée. Elle en fit son guide spirituel et s'efforça de le suivre à la lettre. Oh ! comme elle dut goûter dans les solitudes d'Ortigosa et à Castellanos ce style simple, aimable, émaillé de comparaisons jolies pour mieux faire passer une doctrine austère et solide. Térèse lit, mais surtout elle réfléchit. Pendant les neuf mois d'hiver qu'elle passe à la campagne, attendant, comme elle le dit avec tant de grâce, le mois d'avril, « *esperando el mes de Abril* », elle passe le plus clair de son temps en compagnie de ses *buenos libros*, « *los mas gastaba en leer buenos libros que era toda mi recreacion* ». Mois de solitude, de lecture et de réflexion intense, « *con todas mis fuerzas* », cette période fut extrêmement féconde. Elle commence, son livre en main, à s'y étudier avec pénétration, et acquiert ainsi lentement cet esprit d'analyse et cette lucidité intérieure qui fera sa plus grande originalité.

Au monastère de l'Incarnation pénétraient bien des livres, les plus profanes peut-être, encore que le nombre en fut moins abondant qu'au premier abord on pourrait se l'imaginer, car bien des religieuses étaient illettrées. Térèse continue à rejeter les lectures mondaines ; mais, surtout à partir de 1540, où commence pour elle une vie moins fervente, il est permis de croire qu'elle ne repoussa pas toujours les lectures de pure distraction. Ainsi, si en 1542 elle lit l'*Oratorio de religiosos* d'Antonio de Guevara, qu'elle recommandera un jour à ses filles et qui venait de paraître à Valladolid, on peut croire qu'elle connaissait déjà son fameux *Menosprecio de Corte*, paru en 1539, et dont elle semble se souvenir encore bien des années plus tard.

Un ouvrage capital pour elle, comme il l'avait été déjà pour saint Ignace de Loyola, fut la *Vita Christi*

de Ludolphe de Saxe. A chaque nouvelle période liturgique, à chaque fête, elle prenait un des quatres tomes in-folio de l'œuvre du Chartreux, « *un Cartujano* » comme on disait alors, pour s'imprégner du mystère du jour. Avec son livre d'heures et les *Morales de San Gregorio*, le « Cartujano » est sa Bible. C'est là qu'elle médite les mystères de la vie du Christ et qu'elle lit l'Évangile, principalement l'Évangile de la conversion de Madeleine, celui de Marthe et de Marie, et celui de la Samaritaine dont elle raffole.

Elle continue aussi à lire des Vies de Saints et sa grande dévotion pour sainte Cathérine de Sienne date peut-être de l'époque où le Dominicain Vincent Baron, voulant en 1544 la remettre à l'Oraison et lui donner comme modèle la grande contemplative de son Ordre, lui mit entre les mains la *Vie de sainte Cathérine de Sienne* d'Antonio de la Peña [1].

On lisait beaucoup en Espagne à cette époque un petit livre très en vogue et très bien écrit : *L'Arte para servir a Dios* du Franciscain Alonso de Madrid. La Sainte le lut et en fit le plus grand cas ; aussi plus tard lorsqu'elle parlera de « ceux qui n'ont pas encore passé le premier degré de l'Oraison et dont l'entendement est encore capable d'actes [2] », elle se souviendra du bien que lui a fait ce petit livre et en recommandera la lecture.

En 1554, une grande dame de la cour, et amie de Térèse, Da. Leonor de Mascareñas, se voyait dédicacer la traduction nouvelle des *Confessions de saint Augustin* par le portugais Sébastian Toscano. Notre Sainte n'avait jamais entendu parler des *Confessions*. Son amie fort probablement lui en fit don. Ce fut un coup décisif. Elle en fut toute remuée [3]. La conversion approchait.

---

1. Ceci est une simple hypothèse qui n'a point de fondement dans le texte de la *Vie*. — 2. *Vie*, XII. — 3. *Vie*, IX.

En 1555, en effet, commence pour Térèse une vie nouvelle : Ses idées sont polarisées définitivement vers l'infini. Déjà l'Imitation, le *Contemptus mundi* comme on l'appelait, qu'elle lit assidûment et qu'elle recommandait à d'autres, lui avait imprimé cette direction. Elle éprouve le vide et la relativité incurables de toute humaine satisfaction, et se sent éperdûment avide d'absolu. Plus que jamais la reprend l'idée du « *todo es nada* ». Mais c'est au début une période bien pénible de tâtonnements et de troubles. Des guides peu éclairés l'affolent. Elle a recours aux livres pour se documenter et pour s'expliquer. Lut-elle alors certains ouvrages des mystiques des Pays-Bas, traductions de Ruysbrouck, de Tauler, de Herph, de Denys le Chartreux qui circulaient en Espagne ? Cela est possible ; en tout cas, elle eut toujours une défiance instinctive, nous dit-elle, pour les livres qui n'étaient pas « *muy aprobados* » n'éprouvant de suite aucune envie de les lire [1].

Dans son angoisse et ne sachant comment expliquer ce « *no pensar nada* » et ce refus de l'intelligence à discourir qu'elle éprouvait alors dans l'Oraison, elle a recours à un livre qui lui semblait merveilleusement expliquer ses états, en souligne des passages et le soumet à ses conseillers. C'était la *Subida del Monte Sion*, œuvre du franciscain Bernardino de Laredo [2].

C'est alors qu'elle dut consulter le *Libro de la Oracion y Meditacion* de Louis de Grenade ; c'est alors également qu'elle entra en rapport avec saint Pierre d'Alcantara qui, pour l'apaiser, lui donna probablement connaissance, oralement ou en lui transmettant ses notes manuscrites, de ses petits traités sur l'Oraison et la dévotion. Car Térèse, nous y reviendrons, au milieu de ses troubles n'a pas seulement recours aux livres ; elle demande aussi des lumières à ses directeurs. C'est

1. *Chemin*, XXI. — 2. *Vie*, XXIII.

vers ce temps, en 1557, qu'elle entre en rapport avec les Jésuites. Ceux-ci, le P. Jean de Pradanos ou le P. Balthazar Alvarez, lui firent-ils connaître, du moins oralement, les *Exercices de saint Ignace* ? Rien ne défend de le supposer.

De toutes ses lectures Térèse retire quelque chose : de tels auteurs elle reçoit un encouragement ; de tels autres un enseignement ; les uns la fortifient, les autres l'éclairent ; elle s'y familiarise avec les textes de l'Écriture et ses commentaires parfois difficiles ; elle y acquiert petit à petit, car il est des livres qu'elle reprendra souvent et même jusqu'à la fin de sa vie, la terminologie philosophique nécessaire pour s'exprimer sur l'âme, l'esprit, la raison, les facultés, toutes choses qu'elle avoue au début ne pas bien discerner ; à certaines lectures elle reprendra plus tard une image, à d'autres une comparaison, à d'autres une citation, une idée, une classification ; certains écrivains influent profondément sur son âme, certains autres influeront jusque sur son style ; tous auront contribué pour une part, quoique bien variable, à pétrir, à meubler et à assouplir sa merveilleuse intelligence [1].

2° Les relations et la conversation.

« J'ai toujours eu ce défaut de ne parvenir à me faire comprendre qu'avec un flot de paroles [2] ». Petite phrase humble de Térèse pour faire passer inaperçu un de ses plus beaux dons.

1. On trouvera de plus amples détails sur les lectures de notre écrivain dans la IIIe Partie, au chapitre des Sources. — A l'amour de la lecture, Térèse ajoutait une qualité bien intellectuelle. Elle avait le respect du livre. Elle introduit dans ses constitutions une sanction contre celles de ses filles qui auraient traité les livres « negligentemente ». En contemplant certains de ces livres dont elle s'est servie et notamment à Avila ce superbe incunable du *Tercer Abecedario* qu'elle a tant manipulé, j'ai été frappé de leur état d'extrême propreté.

2. *Vie*, XIII. — Elle dit aussi : *Yo no soy para más de parlar*, je ne suis bonne qu'à parler. *Vie*, XXI.

Il semble bien que, subjuguée dès sa jeunesse par tout ceux qui possédaient « l'art de bien dire », elle ait elle-même excellé dans cet art exquis tombé aujourd'hui presqu'en désuétude, mais qui faisait les délices de nos ancêtres : l'art de la conversation.

Peu d'œuvres littéraires nous donnent autant que la sienne l'impression du contact direct avec l'écrivain. C'est que Térèse écrit comme elle parle. A la lire, on croit l'entendre en ce langage fin, élégant, austère et pourtant jovial de la vieille noblesse castillane jasant et papotant parfois comme on cause dans un salon ou mieux dans un parloir de couvent. Car encore une fois les dix-huit années de l'Incarnation antérieures à sa conversion, sont bien celles où Térèse a le plus causé dans sa vie. Et ce fut, je crois, son péché capital que ces longues heures passées au « locutorio » et qui lui donneront plus tard de si cuisants regrets [1].

Térèse a toujours aimé la conversation : Lorsque ses petits cousins fanfaronnent et racontent à grands gestes, ces hidalgos en herbe, leurs exploits et leurs rêves, « *los sustentaba platica* » dit-elle, je savais leur donner la réplique. Malgré ses grands désirs de solitude et le dégoût que lui inspirent à certains moments les gestes vains de l'homme, elle sera telle jusqu'à la fin, et ses lettres des dernières années ne sont pas moins abondantes ni verbeuses que celles où elle nous entretient des déboires de ses premières fondations. C'était vraiment chez elle un goût inné et les apartés délicieux du pensionnat avec la Mère Briceño n'ont pu faire, nous l'avons vu, que le développer.

De plus Térèse avait l'esprit curieux. Elle aimait à s'instruire ; et si, plus tard, elle vit d'un mauvais œil chez ses filles la prétention « de faire les latines [2] », elle n'a pas cessé un seul instant de subir vis à vis de

1. *Vie*, X : *Solia yo hablar en vanidades.* — 2. Lettre à Marie de Saint-Joseph, 19 nov. 1576.

la science et des savants de bon aloi, la fascination qu'éprouve à leur égard toute femme d'une culture médiocre, mais d'une réelle intelligence. Car elle répète sous des formes diverses : « Le savoir et les lettres sont une grande chose sous tous rapports [1] ». Aussi, si elle exècre les demi-savants et le pédantisme, elle a toujours aimé le commerce des personnes intelligentes.

En ces temps-là, la conversation était un des grands moyens de s'instruire. Avec plus de rapidité, autant d'exactitude peut-être, mais infiniment moins de charme, ce rôle est aujourd'hui tenu par le journal. La conversation entraînait les relations. Celles de Térèse furent nombreuses et des plus distinguées. « Pour sa gentillesse et sa bonne grâce, dit Bañez, de nombreuses personnes de toutes les conditions lui rendaient visite [2] ». On ne peut s'initier aux biographies de Térèse sans entendre sonner les noms retentissants des plus grandes familles d'Espagne : Louise de la Cerda, Casilde de Padilla, Térèse de Laïz, doña Mascareñas, gouvernante de Philippe II et de l'Infant Don Carlos, les ducs de Medinacoeli, d'Albe, les Zuñiga y Acevedos, comtes de Monterey, la Marquise de Velada, la Marquise de Villena y Escalona, Ruy Gomez, prince d'Eboli, ménin de l'Impératrice Isabelle, épouse de Charles-Quint et sa femme la fameuse Da. Maria de Mendoza y la Cerda, princesse d'Eboli, célèbre par son caractère fantasque et son extraordinaire beauté. Antonio Perez, avec lequel ses intrigues galantes faisaient scandale à la cour, célébrait cette dernière selon le goût précieux de l'époque en la nommant « perle sertie dans le double émail de la grâce et de la fortune », « *joya engastada en los esmaltes de la naturaleza y la fortuna* ».

Un tel langage à la louange de si illustres personnages ne se tenait pas seulement à la cour. On l'entendait

1. *Fondations*, XIX ; *Avis à ses religieuses*; *Château*, IV, 1. — 2. Procès de Canonisation ; article 2.

aussi dans les *locutorios* des couvents. Nous l'avons vu plus haut, c'étaient alors des espèces de salons littéraires et galants où se réunissaient les gens du « bel air » et plus particulièrement la jeunesse dorée qu'attiraient la grâce, l'esprit ou la beauté des religieuses.

Pendant ces dix-huit années que Térèse appelle le temps de ses vanités, elle vit dans cette atmosphère, sacrifie à ces coutumes, se laisse donner le *tratamiento* comme il était d'usage, et signe encore ses lettres : *doña Teresa de Ahumada* [1]. Plus tard elle réagira ; plus tard elle signera humblement *Teresa de Jesus* ; plus tard elle sera joyeuse, à en verser des larmes, de recevoir des filles pauvres et déclarera que « disputer sur la noblesse de l'origine, c'est débattre si telle sorte de terre vaut mieux que telle autre pour faire des murs de briques ou de torchis [2] ». Au fond, comme le remarque spirituellement Arvède Barime [3], « il lui restera toute sa vie, à son insu, un petit coin d'admiration pour la terre à briques dont se pétrissent les gentilshommes. Cela lui échappe çà et là. Elle a une manière de dire, en parlant d'une femme : « Elle était éminemment fille de gentilhomme », qui sent jusque sous la bure l'arrière petite-fille d'un roi. »

De quoi causait-on donc aux parloirs de l'Incarnation ?

Mais de quoi n'y causait-on pas ?

Tout y passait : les événements de la cour et de la ville, politiques, militaires, littéraires et galants ; et généralement, quelques heures après que le courrier, venant par la route de Salamanque ou de Madrid, avait franchi ventre à terre et tout poussiéreux le pont de l'Adaja ou la porte de Malaventura, le froissement

---

1. Cfr. Julian de Avila, *Vida de santa Teresa de Jesus*, dont une copie ancienne a été publiée en 1881 par D. Vic. de la Fuente. Madrid. — Voir aussi D. Vic. de la Fuente : *Escritos de Sa Teresa*, t. II *Cartas*, p. 3, nota 1. Madrid, Ribadeneyra, t. LV. — 2. *Chemin* XXVII. — 3. Dans *Portraits de femmes* p. 220, Paris, Hachette.

des robes à traine et les chuchotements reprenaient de plus belle aux parloirs de l'Incarnation.

Les événements récents de France et d'Allemagne et les ruines causées par les Luthériens y étaient commentés avec passion. On racontait avec terreur des sacrilèges épouvantables; et les récits de profanations d'églises, de massacres de catholiques ou de huguenots dans le midi de la France, faisaient pousser de petits cris aux nonnes qui déploraient avec Térèse « combien cette secte maudite faisait de progrès [1] ».

Ces récits faits presque à voix basse et avec un religieux tremblement étaient soudain couverts par la voix éclatante de quelque capitaine, *flamenco* hableur, balayant le tapis de son panache et racontant pour la dixième fois la « *gran batalla de San Quintin* ».

A d'autres jours, un moine, noir ou blanc, brun ou gris, augustin, dominicain, franciscain venant en droite ligne de Rome, faisait à la grille, au milieu du recueillement général, une relation onctueuse et dévote sur les faits et gestes du Grand Concile. Ou encore, le parent d'une religieuse, oncle, frère ou neveu, ou même cousin éloigné, fraîchement débarqué à Séville d'une des caravelles qui le ramenait de la Ville des Rois, — Térèse appelle ainsi, Lima capitale du Pérou, — racontait monts et merveilles de ce fabuleux pays. Térèse risquait alors quelque question timide sur le sort des malheureux Indiens qui lui inspiraient déjà de la compassion, car des prédicateurs commençaient à dire publiquement en chaire qu'ils étaient traqués comme des bêtes et ne connaissaient pas le vrai Dieu [2]. Elle se faisait expliquer l'œuvre des missionnaires. Enfin elle s'enquérait de ses frères Lorenzo, Pedro et Jeronimo et comment étaient morts Antoine et son cher Rodrigue.

1. *Chemin*, I.

2. Bartolomé Las Casas publie en 1552 ses véhéments plaidoyers en faveur des Indiens.

On potinait aussi, mais entre dames, de certains maux étranges comme l' « ojo », le « mal de madre », le « mal de costado », de certaines crises bizarres de mélancolie survenues à l'une des sœurs, mais on discutait le plus souvent sur le « mal de corazon », mal vague, très peu localisé et qui signifiait bien des choses...

Chacune apportait son remède : Il fallait bien se garder par exemple d'employer pour la mélancolie aiguë l'eau de salsepareille ; rien de tel pour le rhume qu'une infusion de rhubarbe ; il fallait se procurer à tout prix de la caragne ; une bonne dame recommandait pour les maux d'oreilles, les « escaramonjos cogidos », pistils de rose cuits, à prendre un demi réal le matin, ou l'eau de fleur d'oranger, ou encore « l'agua rosada », ou enfin, pour l'anémie et la fatigue, le fameux sirop du roi des Mèdes. Et le lendemain la bonne âme envoyait au couvent un de ces vieux bocaux de faïence de provenance arabe, renfermant le précieux médicament [1].

Les jours où quelque événement marquant comme un grand mariage à la cour, un voyage de l'Infant Philippe, ou l'établissement des Jésuites à Avila, ne défrayait pas toutes les conversations, les plus intelligentes causaient assez volontiers de livres. Ce fut, sans doute, au parloir de l'Incarnation que Térèse apprit à connaître la plupart des ouvrages qu'elle cite et dont elle faisait ses délices.

Conversations et relations formeront donc l'esprit de Térèse sinon autant que les livres, du moins pour une part importante. Bien qu'elle les regrette plus tard, elle aura acquis dans ces colloques une foule de connaissances qui lui seront très utiles. Elle y trouvera surtout ce que ni les livres ni les avis de ses directeurs ne pou-

1. Ces détails sont empruntés à la Correspondance de Térèse. Certains de ces maux comme l' « ojo » et de ces remèdes comme le « jarabe del rey de los Medos » nous sont aujourd'hui inconnus.

vaient lui donner : ce ton enjoué, charmant, léger et aristocratique, qui fait aujourd'hui pour nous tout le charme de ses œuvres écrites, comme il faisait alors tout le charme de sa parole.

3° Les sermons. — Les directeurs.

Aujourd'hui encore, en beaucoup d'endroits le sermon fait partie intégrante de la vie espagnole, et, d'après le tempérament, l'enthousiasme de la jeune fille oscille entre le toreador et l'orador sacro. Cela souffrait moins d'exceptions encore au XVIe siècle, et une des plus grandes distractions d'Avila, la ville des saints, était d'aller entendre à Santo Tomás, à la Iglesia Mayor, ou dans quelque chapelle de couvent le prédicateur à la mode.

On y avait mené Térèse toute petite. Le sermon était, à cette époque, une manière d'enseignement. Avant le Concile de Trente, les prédicateurs pouvaient se permettre de grandes libertés, et les plus anciens sermonnaires nous montrent combien les sciences profanes et les réminiscences classiques se mêlaient, pour l'agrément de l'auditeur, aux plus austères doctrines de la Sainte Écriture.

« L'art de bien dire » qui captivait Térèse dans les conversations privées l'impressionna, semble-t-il, bien davantage exercé en public, surtout dans la chaire chrétienne : « *Era aficionadisima a ellos* », je raffolais de sermons, dit-elle dans la *Vie* [1] ; et au livre des *Fondations* elle se désole que la prédication soit interdite aux femmes [2].

Elle aussi ressent pour le bon prédicateur une sympathie enthousiaste : « Si j'en voyais un prêcher avec feu et bien, je me sentais pour lui un amour particulier ; cela, comme malgré moi, car je ne savais pas d'où cela me venait [3] ».

1. *Vie*, VIII. — 2. *Fondat.* I. — 3. *Vie*, VIII.

Un mauvais sermon est pour elle un tourment ; mais elle est indulgente : « il était rare qu'il me parût si mauvais que je n'eusse du plaisir à l'entendre, quoiqu'on dît autour de moi qu'il n'était pas bien prêché. Mais s'il était vraiment bon, c'était pour moi un délice [1] ».

Chaque parole portait d'ailleurs dans ce cœur de flamme et dans cette intelligence dardée sur la pensée de l'orateur et « jamais elle ne se fatiguait d'écouter [2] ».

Dès lors, les sermons ont dû jouer un grand rôle dans sa formation intellectuelle ; mais il est plus difficile que pour ses lectures d'en préciser la mesure.

Un des sermons qui influa le plus sur l'orientation de ses idées fut celui que fit un jour à San José un Franciscain de passage nommé Fray Alonso Maldonado. Ce religieux la vit d'abord au *locutorio*. Il débarquait du Nouveau-Monde. Il parla à la chapelle « des millions et des millions d'âmes qui se perdent là-bas faute d'enseignement ; il nous fit là-dessus un sermon et une conférence nous excitant à la pénitence, puis s'en alla [3] ». Térèse ne se possède plus ! Elle se retire au jardin dans un ermitage, seule, inondée de larmes. Elle supplie le Seigneur de lui laisser faire quelque chose pour ces pauvres Indiens. Ce fut l'origine de toute sa vie d'action, quinze années d'énergie héroïque et de souffrances.

La part qu'eurent sur la formation de l'intelligence de Térèse les quelque vingt-cinq directeurs spirituels ou confesseurs dont elle se servit est également difficile à déterminer. Il ne faut pas l'exagérer. Tempérament extrêmement personnel, quoi qu'en pense Norrero [4], qui ne fait d'ailleurs appel à un *besoin inné de*

1. *Ibid.* — 2. *Ibid.* — 3. *Fondations*, I.

4. « Norero, *L'Union Mystique chez Sainte Thérèse* ; Paris, Fischbacher, 1905. — Il ne faut pourtant pas exagérer dans le sens contraire et soutenir avec M. de Montmorand la thèse excessive que « S[te] Térèse

direction chez Térèse que pour prouver une thèse discutable, la Sainte fut souvent elle-même le guide de ses directeurs. Le P. Baltazar Alvarez, de son propre aveu, se voit forcé pour la comprendre de lire une foule de traités sur les voies mystiques. «Ce ne fut pas une petite affaire de me contenter », dit-elle. D'autre part, à l'époque où elle se déclare enfin comprise et satisfaite, c'est-à-dire vers 1560, nous la trouvons déjà pour ainsi dire en possession de tous ses moyens intellectuels.

Ce n'est pas une raison pour sous-évaluer l'influence de ses directeurs antérieurs.

Celle-ci lui fut utile surtout pour acquérir cette lucidité de jugement et cette netteté intellectuelle qui font de cette femme sans culture une des femmes les plus intelligentes de son temps. Elle dut en effet se soumettre à des efforts répétés pour aiguiser sa pensée jusqu'à faire comprendre à ses confesseurs ses états d'oraison. Elle le fait par des relations verbales ou écrites. Ces efforts affinèrent singulièrement ses facultés de perception et d'analyse. D'autre part, chacun de ses directeurs tâchera, consciemment ou inconsciemment, de lui inculquer en quelque sorte les idées et la trempe de l'Ordre auquel il appartient.

L'empreinte de la mentalité franciscaine dans les idées de Térèse n'est plus à découvrir. Parmi les saints préférés dont elle porte la liste dans son bréviaire, figurent saint François et sainte Claire. La majeure partie des livres d'ascétisme et de dévotion dont elle se nourrit de 1530 à 1560 ont pour auteurs des Franciscains. Lorsqu'avec Maria Ocampo dans sa cellule à l'Incarnation elle parle de vivre selon une règle plus

---

se crut toujours dirigée et se donna en toute occasion l'illusion d'obéir. Mais en réalité cette femme éminemment volontaire n'écoutait qu'elle-même ». *Psychologie des Mystiques catholiques orthodoxes*, p. 19. Paris, Alcan, 1920.

austère, c'est la règle des Franciscaines déchaussées qu'elle a devant les yeux. C'est une apparition de sainte Claire qui la détermine à commencer sa première fondation. Celui qui l'encouragera le plus dans toute cette affaire, comme aussi celui qui la décidera à fonder sans revenus selon l'esprit de saint François, c'est le Franciscain Pierre d'Alcantara. Elle séjournera même quelque temps à Notre-Dame de la Piété, monastère des Franciscaines à Valladolid, comme elle s'arrêtera en différentes occasions chez les Franciscaines de Madrid. Elle prend l'esprit de ces couvents et laisse seulement de côté quelques mesures disciplinaires. Bref, Térèse est pétrie d'esprit franciscain et il suffit de lire son superbe chapitre sur la pauvreté dans le *Chemin de Perfection* pour s'en convaincre.

L'influence de la Compagnie de Jésus ne semble pas avoir été moindre. Le seul fait d'avoir un de ces Pères pour confesseur fit déjà sur la Sainte une impression très forte. Je crois que ce fut des Jésuites qu'elle reçut la direction la plus positive et d'eux qu'elle fut au début le plus véritablement *dirigée*.

C'est, semble-t-il, sous l'influence de « ces hommes bénis » comme elle les appelle, « *esos benditos hombres de la Compañia de Jesus* [1] », qu'elle a conçu la synthèse *pratique* de sa vie spirituelle. Dans son esprit, peu porté comme nous l'avons vu, au sentimentalisme mais positif et allant à l'action, la conception ignatienne si spécifiquement castillane de la vie spirituelle dut jeter de suite de fortes racines. Ce sont notamment les Pères de la Compagnie qui lui apprennent, chose qu'elle ignorait, qu'oraison et mortification doivent se compléter mutuellement, et les liens qu'il y a, pratiquement pour elle, entre l'asservissement de la chair et la libération de l'entendement [2]. Juan de Pradanos insiste

1. *Vie*, XXIII. — 2. *Ibid.*

surtout sur le premier de ces points. François de Borgia vient ensuite aiguiller ses efforts sur le second. Dans toute sa direction, Baltazar Alvarez gardera, quoi qu'on en ait écrit, ce double objectif devant les yeux de sa pénitente. Toutefois, il l'inclina, malgré lui, vers les voies de l'ascétisme pur et brida ainsi son esprit. Sa pénitente en souffrit beaucoup: « Je suis une âme, dit-elle, qu'on ne conduit pas bien par la contrainte [1] ».

Est-ce sous ce jour que ces Pères lui firent connaître les Exercices de saint Ignace ? car il est fort probable qu'elle les connut.

Térèse ne nous dit pas si elle les goûta. Elle n'en parle pas. On ne fit rien pour les lui rendre aimables. Le P. Baltazar Alvarez forcé par ses supérieurs de s'en tenir strictement, dans sa propre Oraison, aux méditations discursives des Exercices n'osait guère s'en écarter dans sa direction. Et pourtant ces Exercices si nets et si pratiques, œuvre d'un esprit qui avait plus d'un lien de parenté racique et intellectuelle avec celui de Térèse, ne durent pas peu contribuer à développer chez elle cette intelligence positive et agissante, si éloignée des abstractions spéculatives où se perdent souvent d'autres mystiques. Elle reconnut d'ailleurs plus tard que c'était au P. Alvarez qu'elle devait le plus [2]. Et en effet, « quoiqu'il ne fut pas des plus profonds en la théologie scolastique, dit de lui le P. Louis du Pont, il répara ce défaut en excellant dans la mystique [3] ». Le P. Gaspar de Salazar vint d'ailleurs couper les lisières dont on entravait depuis des années le P. Baltazar.

Notons ici que le seul livre de Térèse qui ne parle pas de mystique, le Livre des Fondations, a été commencé à la demande du Jésuite Ripalda.

---

1. *Ibid.*, XXXII. — 2. *Vie*, XXVI.

3. *Vie du P. Balthazar Alvarez*, trad. de l'espagnol par le P. Louis du Pont. Cité par Joly, *Sainte Thérèse*, Paris, Lecoffre, 1919.

Un jour, la Mère fut assez aigrement prise à partie par la Compagnie, lors de l'affaire de la vocation du P. Salazar qu'on l'accusait d'attirer insidieusement dans l'ordre du Carmel. Les deux lettres presque méchantes que lui adressa alors le P. Suarez, provincial, eurent l'avantage de nous valoir le petit chef-d'œuvre qu'est la réponse de Térèse et ne diminuèrent d'ailleurs en rien l'estime et même l'affection que celle-ci garda toujours à la Compagnie [1].

Les Dominicains l'ont surtout éclairée dans ses doutes *spéculatifs*. Ils ont été, avec les Franciscains, ses véritables maîtres en théologie mystique.

Assesseurs du Saint-Office, ministres de la Sainte Inquisition, prédicateurs de la Foi et défenseurs attitrés de l'orthodoxie, si Térèse ne poussait point son admiration pour eux jusqu'à baiser comme sainte Cathérine de Sienne enfant les traces de leurs pas, ils étaient néanmoins à ses yeux les représentants de la vérité. Les temps étaient incertains ; les Alumbrados surgissaient de toute part ; et par dessus tout la grande hérésie luthérienne planait comme une aigle d'enfer.

Si Térèse dans ses ouvrages mystiques, contrairement à d'autres grands écrivains contemplatifs, particulièrement ceux de l'école des Pays-Bas, ne parle pas des dogmes et ne se livre pas aux spéculations dogmatiques, ce n'est pas, comme le prétend Mrs Cunninghame-Graham [2], parce que son intelligence s'est libérée de « ces enveloppes étroites » mais bien par humilité :

---

1. Ces sentiments à l'égard de la Compagnie de Jésus, Térèse les exprime à différents endroits de ses œuvres. On sait que dans l'édition des Œuvres complètes de Salamanque (1588) par Louis de Léon, tous ces passages avaient été supprimés. — Voir sur tout ceci le P. Montoya, et M. Mir, *op. cit.* v. liste bibliogr. — mais aussi le P. Zugasti : *Sta Teresa y la Compañia de Jesús* ; ainsi que la critique de ce dernier ouvrage par Cirot, B. Hisp. 1919, p. 311 et sv.

2. *Santa Teresa, Her life and times*, London, Eveleigh Nash, 1907.

« malgré mon peu d'humilité je ne serai pas si orgueilleuse que d'aller oser parler de cela [1] ». Cette humilité va très loin chez elle : « j'éprouve une véritable joie à ne point comprendre ces choses » [2] et « plus elles sont difficiles, plus ma joie est profonde [3] ».

Peut-il y avoir vis à vis des dogmes une soumission intellectuelle plus complète ?

Or, c'est précisément l'humilité dans la foi — et non un vague *besoin* de direction, symptomatique de l'hystérie, — qui pousse cette femme d'autre part si intelligente à se soumettre à ceux dont le rôle à cette époque était de veiller à la pureté de la doctrine.

Aussi le premier souci des directeurs dominicains les plus remarquables de Térèse, c'est-à-dire le Père Ibañez et le P. Dominique Bañez, est-il l'exactitude dogmatique.

Ils lui demandent des relations écrites et détaillées de ses états. Le premier document écrit que nous possédons de Térèse est une *Relation* au P. Pierre Ibañez [4]. La première rédaction de la *Vie* est écrite sur l'ordre du même P. Ibañez. Le P. Garcia de Toledo, dominicain, lui fait ajouter, vers la fin de 1562, la fondation de son premier couvent réformé, San José d'Avila. Le même Père l'oblige à une refonte de son autobiographie. La *Vie* sera soumise au Saint-Office par un autre dominicain, théologien illustre, le P. Bañez. C'est à lui que Térèse demande si tout ce qui se passe en elle est conforme à la Sainte Écriture. Enfin si c'est le P. Gratien qui ordonna à Térèse la rédaction du *Château*, il se fit assister du célèbre dominicain de Ségovie, Diego de Yanguas, pour la révision et l'approbation définitive de cet ouvrage.

Orientée aux origines vers l'oraison par le P. Vin-

---

1. *Vie*, VIII. — 2. *Conceptos*, I. — 3. *Vie*, XXVIII et *Relation* XXXIII.

4. *Relation*, I, 1560. — Les Carmélites de Paris après V. de la Tuente ont cru à tort que cette relation était adressée à P. d'Alcantara.

cent Baron, Térèse est soutenue dans ses premières tempêtes par le P. Ibañez, et définitivement pacifiée par le P. Bañez [1]. Lorsqu'eux ont décidé elle est calme ; c'est grâce à eux peut-être que cette belle intelligence, devant supporter le poids de pensées capables d'en faire chavirer de plus éduquées, a constamment gardé l'équilibre et a produit, dans cette sérénité intellectuelle nécessaire à la création, des chefs-d'œuvres [2].

Je ne vois pas quelle influence auraient eue sur la formation intellectuelle de Térèse les Carmes mitigés. Quant aux Carmes de la Réforme, bien que certains d'entre eux comme le P. Gratien aient eu sur elle une influence morale assez forte pour lui ordonner de composer telle de ses œuvres, leur empreinte intellectuelle est, je crois, négligeable. Elle ne les connut guère qu'à une époque où son intelligence est déjà pleinement formée. Elle fut davantage pour eux la bonne Madre Teresa, et toujours à leur endroit plus influente que réceptive, sans excepter saint Jean de la Croix ni le P. Gratien.

On peut en dire autant des membres du clergé séculier, Gaspar Daza, Julien de Avila et des pieux laïcs comme le Caballero santo, François de Salcedo. De Gaspar Daza elle dit nettement : « si je n'avais point eu d'autre directeur, je n'aurais jamais progressé [3] ».

Tous ont reçu de la Sainte beaucoup plus qu'ils n'ont pu lui donner : ils ont été l'objet de sa reconnaissance car, « j'éprouve toujours une grande affection, avoue-t-elle, pour ceux qui gouvernent mon âme [4] ».

Sous l'action de ces différentes influences combinées :

1. « Ce n'est pas sans émotion que je vis, conduit par le bon Maître des novices de Santo Tomás, le confessionnal de la petite *capilla del Cristo* correspondant avec le cloître, où si souvent, à une époque très douloureuse de sa vie, la Sainte était venue s'agenouiller aux pieds du P. Bañez.

2. Fray F. Martin, *Santa Teresa de Jesus y la Orden de Predicadores*, Avila, 1909. — 3. *Vie*, XXIII. — 4. *Vie*, XXXVII.

instruction première, lectures, relations, sermons, direction, l'intelligence de Térèse se développe, si bien qu'en 1565 à l'époque où elle termine la seconde rédaction de la *Vie* et surtout en 1567 où commence pour elle la pleine vie d'action, elle semble en possession de tous ses moyens intellectuels.

Il nous reste à voir ce que cette belle intelligence a donné et si, comme certains l'ont prétendu, les hauts phénomènes de la vie mystique ont eu sur elle un contre-coup d'égarement ou de déraison.

Mais avant d'entamer cette matière qui fera l'objet d'un chapitre ultérieur, tâchons d'esquisser en quelques traits la physionomie intellectuelle de notre écrivain.

III

A tout prendre, l'intelligence de Térèse est une intelligence de femme, avec tous ses défauts, mais aussi avec ses plus rares qualités.

Ceci saute aux yeux dès la première lecture des œuvres. Femme, Térèse l'est d'abord dans la forme, dans cette phrase un peu précipitée qui veut tout dire, où l'idée principale est accompagnée de tant d'incidentes qu'il lui arrive de rester en suspens. Elle l'est aussi dans le ton net, tranchant et volontaire qu'elle adopte parfois, lorsqu'elle se sent contredite en des discussions d'idées.

Nerveuse, d'une imagination extrêmement mobile et l'intelligence très éveillée, je m'imagine qu'avant d'être arrivée à la pleine maîtrise de soi, Térèse devait parler avec volubilité ; ses pauvres mots succombent sous la charge qu'elle veut leur faire porter. Mais comme elle disait bien, son bavardage était agréable. Il l'est resté, quoique les lèvres de cette femme charmante se soient à jamais closes.

Femme encore, Térèse l'est dans la structure même de ses idées ; c'est moins dans son essence abstraite et

synthétique que sous la juxtaposition des détails concrets qu'elle saisit l'objet de sa pensée. Car elle n'a aucune culture philosophique. Elle est à tout prendre une femme ignorante qu'aucun système ne sollicite dans un sens déterminé. Elle dit ce qu'elle sait, très simplement.

Elle a un grand souci d'exactitude, car son intelligence est positive. Elle cherche la précision et s'en montrera quelquefois scrupuleuse ; sauf, et de nouveau ce trait est bien féminin, en matière de dates. Brouillée avec elles, elle déroute ses biographes par ses chronologies erronées. Pour elle en effet le fait seul importe.

A mesure que son intelligence se dégage de la vie purement émotive, son extrême sensibilité sensorielle est remplacée par un don extraordinaire de lucidité psychique. Cette intelligence de femme est d'une finesse de pénétration étonnante. Elle saisit d'instinct le moindre geste de l'âme humaine. Affiné par la pratique quotidienne des examens de conscience, cet instinct devient bien vite conscient. Unie à son souci d'exactitude, cette pénétration lui fera une pensée si limpide que jamais l'émotion ni l'enthousiasme, même dans ses plus grands élans lyriques, ne parviendront à la voiler d'un halo sentimental. Coupante comme un acier de Tolède, elle restera claire comme le ciel de Castille.

Non moins que son imagination, son intelligence tend à l'objectivation pratique, à l'emploi utile. Sa tendance est essentiellement réaliste. Car l'analyse minutieuse qu'elle fait d'abord d'elle-même, elle la projette ensuite en dehors ; ce qui lui donne une merveilleuse connaissance des hommes et ce tact si subtil des situations qui firent de la Fondatrice une diplomate de première force. En effet, si elle saisit très vite les gestes psychiques, elle ne démêle pas avec moins d'assurance l'écheveau des intentions morales. Elle voit l'homme tel qu'il est, ni meilleur, ni pire, et ne s'attarde jamais à se plaindre ni à se fâcher de ne point le trouver conforme à ses désirs.

Elle ne se fait même pas d'illusions sur elle-même et dit avec malice : « Quand j'étais jeune on m'a dit que j'étais jolie, et je l'ai cru ; plus tard on m'a trouvé de l'intelligence, je l'ai cru encore ; on me dit aujourd'hui que je suis sainte. Cette fois je ne me fais plus d'illusion [1] ». Le monde lui apparaît tel qu'il est : très triste derrière un masque de pître, « *no parece sino una comedia* [2] ». Et comme elle est joyeuse, elle se hâte aussi d'en rire de crainte d'être obligée d'en pleurer.

Et ceci est un dernier aspect de son intelligence : Elle est irréductiblement optimiste.

Elle garde toujours au coin des lèvres, « qu'elle avait, dit Ribera, très fines », un petit sourire d'ironie, accentué, parfois mais toujours indulgent, et qui fait partie de sa physionomie. Elle possède la joie, son intelligence n'a rien d'austère ; aussi son style n'aura rien de pédant.

Elle voit précisément dans la mélancolie l'origine de la misère du monde : « Il en est si rempli, dit-elle, que je ne m'étonne pas d'y trouver aujourd'hui tant d'imperfections. C'est une voie par laquelle le démon amène tant de misères que les confesseurs ont cent fois raison de la craindre et d'y prendre garde [3] ».

Cette joie fut la source de sa sérénité intellectuelle et contribua pour sa part à ce sens de la mesure qui la résume toute. Son optimisme fut soumis à de terribles épreuves. Bien souvent l'ouragan vint coucher la flamme de ce flambeau, le réduisit même parfois à un simple point lumineux, comme en cette terrible nuit de Noël 1578, mais la lumière ne s'éteignit jamais.

Elle eut jusqu'à la fin des mots exquis de bon sens et de joie, et garda jusque dans la mort sur le grabat d'Albe le sourire qui plane encore aujourd'hui sur ses écrits.

---

1. Yepès : *Vida virtudes y milagros de la bienav. Virgen T. de J.* III, VII. — 2. *Lettre* du 27 et 28 févr. 1577 à Laurent de Cepeda. — 3. *Château*, VI, 1.

CHAPITRE III

L'ÉMOTIVITÉ DE SAINTE TÉRÈSE ET SA VIE D'ACTION

Un jour, à Burgos, assis dans l'humble parloir du petit Couvent qui avait été la fondation suprême de Térèse, je considérais avec une piété attendrie les émouvantes reliques de la Santa Madre que ses filles y conservent.

Il y avait là une lettre de sa main, un de ces feuillets brunis, jadis écrits dans l'invraisemblable tracas des fondations, couvert d'une écriture calme, forte et masculine. Il y avait là surtout une alpargate, sorte de chaussure grossière, tissée de fibres ligneuses.

Ainsi, cette chaussure vile avait contenu le pied aristocratique de Doña Teresa de Ahumada, ce pied si fin, si délicat, qu'après la mort, dit le vieux chroniqueur qui le vit, il était encore transparent comme la nacre.

Une légende raconte qu'il était si petit qu'on ne le vit bien qu'une fois. Un gentilhomme en fit son compliment à Térèse. — « Regardez-le bien, caballero ! répondit-elle, sans rougir, car vous ne le verrez plus ». Et désormais de lourdes alpargates remplacèrent les légers escarpins.

Pauvres petits pieds ! Pendant quinze ans ils battirent toutes les routes d'Espagne ; de jour, de nuit, sur la roche brûlante, dans la pluie glacée et la boue, humbles instruments de l'âme de feu qui les dirigeait.

En ces quinze ans d'action intense, Térèse passa par

tous les chemins : Par les solitudes fleuries et souriantes de la Roda, par les plaines torrides de la Manche où les mules broutaient l'herbe roussie et chaude. Elle descendit vers l'Andalousie, traversa Cordoue-la-blanche et son grand pont et ses mosquées et ses maisons aux patios mauresques lambrissés d'azulejos bleus et jaunes, dans lesquels chantaient des fontaines. Elle marcha dans Séville, Séville la courtisane, assise aux bords du Guadalquivir étincelant, que descendaient avec orgueil les galions armoriés du Roi vers la mer aux fluides horizons. Elle remonta vers les rocs de Castille, passa de pittoresques villages, franchit d'âpres solitudes, grimpa les monts, passa les rivières aux noms de poésie comme le Rio del Mar, remonta vers Miranda aux pesantes murailles de briques rouges et jusque vers Burgos, la patrie du Cid, volontairement inconsciente des poussées de la reconquête et drapée orgueilleusement dans sa fierté muette de vieille capitale.

I

Je ne puis en cet ouvrage retracer cette incroyable vie d'action. Je ne puis davantage, pour rester fidèle à mon sujet, m'attarder à l'étude de la volonté et de la somme formidable d'énergie que dépensa cette femme dépourvue de tous moyens matériels et sans cesse brûlée de fièvres. Il me faut poursuivre dans leur évolution les facultés qui intéressent directement sa production littéraire : sa sensibilité et son intelligence.

Que devient en cette troisième période de sa vie, surtout à partir de son départ pour Medina en 1567, cette femme d'une sensibilité si délicate ? Va-t-elle, comme beaucoup de nos féministes, s'émanciper des exigences du cœur et réduire au silence une affectivité désormais encombrante ?

Va-t-elle, pareille à quelque conquistador religieux,

revêtant une cuirasse d'énergie masculine, déposer la fine et délicate enveloppe de son âme de femme ?

En attendant que nous puissions donner à ces questions une réponse décisive par l'analyse des œuvres, suivons ici l'évolution de sa sensibilité pendant cette période.

« C'est une femme agitée et vagabonde », disait avec indignation Monseigneur Felipe Sega, Nonce du Pape. Et l'on répétait après lui : « C'est une femme inquiète et possédée d'un esprit ambulatif [1] ».

Térèse laissait dire et, se mettant en route, continuait à franchir les sierras et les plaines. Femme d'action, Térèse le fut dans l'ascension de ce calvaire dont les stations s'appellent Medina, Malagon, Valladolid, Tolède, Pastrana, Salamanque, Albe, Ségovie, Beas, Séville, Villanueva, Palencia, Soria et enfin Burgos ; Burgos surtout, où âgée déjà, malade toujours, achevée par les intempéries et les contradictions, elle reçut, comme le dit un de ses biographes, sa couronne d'épines et de roses.

Femme d'action, Térèse le fut dans le gouvernement de tous ces couvents et notamment pendant ces trois années difficiles de priorat à l'Incarnation d'Avila. Elle le fut surtout pendant la période d'arrêt forcé à Tolède, où son cœur saigne longuement. L'effroyable persécution des mitigés se déchaîne. Du Carmel de Tolède elle tient les fils de la résistance. C'est le harcèlement de jour et de nuit ; souvent elle n'en peut plus ; mais, l'intelligence toujours en éveil, elle reste au poste quand même, soutenant les chefs qu'on emprisonne et qu'on affame. Et elle se répète la phrase qu'elle-même avait jadis écrite pour ses filles d'Avila : « Parmi nous il n'est pas de faim qui oblige à capituler ; à mourir, oui, à

1. Julien d'Avila : *Déposition juridique au premier procès d'Avila* (*1595-96*). Cité par les Carmélites de Paris : *Œuvres compl.* t. VI, Append. Docum. 29.

être vaincu, jamais ! « *a morir si, mas no a quedar vencidos* ! [1] »

On peut critiquer sa méthode et sa surnaturelle insouciance, ses voyages avec trois ducats ou même parfois sans une *blanca*, alors que par les chaleurs torrides il fallait payer dans les villages jusqu'à deux maravédis pour le plus petit *jarro* d'eau. Mais son exemple reste et ses résultats. Pour recevoir de telles leçons d'énergie le monde n'eut pas besoin d'attendre la théorie de la volonté de puissance. Avant Nietsche, Térèse a formulé le vouloir-vivre ; mieux encore, elle l'a pratiqué ; surtout elle lui a donné son sens réel en lui assignant son but véritable : « *el querer vivir para servirle* », vouloir vivre *pour Le servir* ! [2]

II

Mais que devient en tout ceci sa finesse émotive ?

« Depuis que Dieu m'a chargée de l'établissement de nos maisons, dit-elle... je suis tellement devenue femme d'affaires que je sais un peu de tout [3] ». Ces mœurs de « *gran baratona* », de grande remueuse d'affaires, comme elle dit, ne sont pas propices aux finesses d'âme et ne permettent guère de s'attarder aux petits détails de la vie sentimentale. Et vraiment, une foule de textes semblent prouver qu'en cette troisième période cette incroyable femme néglige le cœur, et que la dureté castillane va le bronzer pour mieux l'aider à soutenir le choc brutal des événements et des hommes.

« Par le sang du Christ, je vous en supplie, écrit-elle déjà vers 1565, gardez-vous, mes filles, d'édifier des couvents luxueux ; car je vous le dis avec conviction et je le demanderai à Dieu : le jour où on en fera de semblables, que la maison s'écroule et vous écrase toutes [4] ».

---

1. *Chemin*, III. — 2. *Château*, VII, 3 ; *Relation*, VI à A. Velasquez, év. d'Osma, 1581. — 3. Lettre du 17 janv, 1570. à son frère Lorenzo de Cepeda. — 4. *Chemin*, II.

Certains climats ne conviennent pas à tous les tempéraments. Mais permettre aux religieuses de changer sans cesse de résidence c'est ruiner la règle. « Mieux vaut que quelques-unes meurent, écrit froidement la Sainte, plutôt que de faire du tort à toutes [1] ».

Il arrive qu'une religieuse s'attache à un confesseur qui ne lui convient pas. Il faut empêcher à tout prix qu'elle le voie encore, dit Térèse, dût-elle en éprouver une douleur de mort, « *anque sientan la muerte* [2] ».

Pour les hystériques et celles qui ne veulent pas obéir elle est d'une sévérité terrible. « Qu'on jette cette peste au cachot, « *echen de si esta pestilencia... no salga de una carcel* »... qu'elle n'en sorte plus[3].» Si les paroles ne suffisent pas, qu'on la châtie ; si les petits châtiments sont insuffisants, qu'on applique les grands ; si un mois de carcel ne suffit pas, qu'elle y reste quatre ; et si cela ne suffit pas encore qu'elle s'en aille ; il y a assez d'autres couvents [4] ! »

Pendant son priorat à l'Incarnation, malgré ses efforts pour redresser les mœurs, un jeune homme persistait à visiter une religieuse. La Sainte le menace de lui faire couper la tête par le roi si son ombre passe encore le seuil du Couvent.

« On m'a dit que c'était une femme, disait le Dominicain Hernandez, mais il n'en est pas ainsi ; c'est un homme et des plus hommes que j'aie vus [5] ».

Elle dit encore : « Ne pensons pas que tout soit fait en pleurant beaucoup ! Allons ! la main à l'œuvre, et travaillons beaucoup ! [6] »

Et ailleurs : « Voilà le but de l'oraison. C'est à cela que sert le mariage spirituel : à faire surgir des œuvres, et toujours des œuvres ! [7] »

« Ce n'est pas le moment de penser à vos péchés ;

1. Lettre à Gratien fin de 1575. — 2. *Chemin*, IV. — 3. *Chemin*, VII. — 4. *Fundations*, VII. — 5. Ribera, *Vie de la Mère Térèse* Livre III, ch. I. — 6. *Château*, VI, 6, et *Chemin* XVI. — 7. *Château*, VII, 4.

laissez-les là ; cette humilité ne vient pas à point [1] ». — « Je voudrais que vous ayez l'air non de femmes... mais d'hommes courageux,... si virils que vous étonniez les hommes eux-mêmes [2] ».

Et en lisant ces textes, pris entre mille, on songe à quelque capitaine des *tercios* du roi Philippe plutôt qu'à cette religieuse nerveuse, émotive, qu'était la fille du mélancolique Alonse. La devise du général Hoche, « *res non verba* », n'est-elle pas textuellement celle que la Mère Térèse répétait si volontiers : « *Obras, que no palabras* » ?

III

Et pourtant, non, Térèse n'a point perdu sa délicate sensibilité.

En 1562, parlant des élans affectueux de sa vingtième année, elle dit : « J'avais alors un grand défaut : sitôt que je m'apercevais qu'une personne éprouvait pour moi de l'inclination et si elle me plaisait, je m'y attachais si fort que ma mémoire y demeurait liée au point de ne plus penser, pour ainsi dire, qu'à elle [3] ».

Or elle ne se corrigea jamais complètement de ce qu'elle appelle si innocemment « *una grandisima falta* ». Jusqu'au grabat d'Albe, où pour elle l'action finit avec la vie, elle a connu ce besoin de la femme : « aimer et être aimée, *amare et amari* ».

Cette troisième époque est précisément celle de ses grandes affections et de ses amitiés les plus fidèles. Et certes elles emplirent son cœur « du doux parfum d'aimer ».

La plus grande de toutes fut ce véhément amour pour Gratien « *su hijo querido* », qui s'exprime si chaudement dans sa correspondance.

Dès sa première rencontre avec le jeune licencié, — il

1. *Conceptos*, III. — 2. *Chemin*, VII. — 3. *Vie*, XXXVII.

venait à peine de terminer sa théologie à Alcala, — après ce qu'on pourrait appeler le coup de foudre de Béas, c'est sur un ton exclamatif qu'elle en parle : « Julien d'Avila en est fou, écrit-elle, et tous d'ailleurs, *esta perdido por el y todos* [1] », et elle n'ose ajouter : et moi-même.

Les jours où elle le voit sont : « *los mejores de mi vida* [2] ».

Un jour Gratien signe une de ses lettres : « *Su hijo querido,* » votre cher fils. Térèse lit la lettre. Elle est seule dans sa petite cellule tranquille (*estando sola*). Et voici qu'en lisant cette finale, d'un joli mouvement de sensibilité spontanée (*de presto*), elle dit à haute voix : « Ah ! comme il a raison ! » C'est elle-même qui l'écrit à Gratien, un peu confuse de l'aimer autant [3].

Elle a pour lui mille craintes : S'il allait tomber d sa mule par ces mauvais chemins ! — s'il allait prendre froid avec cette habitude de mal se vêtir ! — si on allait l'assassiner la nuit le long de ces routes ! — s'il allait s'épuiser en dormant si peu ! — si les mitigés allaient l'empoisonner [4] ». Oh ! pour ceci elle a une peur terrible et ne peut faire assez de recommandations à ses prieures, pour « qu'elles l'empêchent d'aller manger chez ces pères ». Ah ! qu'on se garde bien de toucher à ce « *sancta sanctorum* » (sic) [5]. Plût au ciel, ajoute-t-elle à ce moment dramatique de la guerre des mitigés, que toutes les persécutions pleuvent sur moi, pourvu que mon Père soit épargné. Il n'est rien que je ne supporterais, *y todo por mi Padre.*

« *Mi Padre !* » Comme elle aime de lui donner ce titre ; et elle signe : « l'indigne servante et vraie fille de Votre Paternité » ; ne pouvant laisser d'ajouter : « Oui,

---

1. Lettre du 12 mai 1575 à la prieure de Medina. — 2. *Ibid.* — 3. Lettre de décembre 1576. — 4. Lettres diverses : V. La Fuente : CXXVII ; LXIX ; CCIX. — 5. Lettre du 24 mai 1581 à Gratien.

votre vraie fille ! car je le suis bien peu de certains Pères [1] ».

Cet amour pour Gratien est si fort qu'il en devient exclusif : « Depuis qu'elle vous a, Lorencia (Térèse elle-même) ne saurait plus trouver le même soulagement auprès des autres confesseurs ; et comme elle ne trouve de consolation qu'auprès de vous, la voici maintenant (que vous êtes parti) sans consolation aucune. Oh ! que Notre-Seigneur mortifie délicatement ! [2] » — Et même un peu jaloux : « Quand vous venez, je ne vous vois presque pas. Votre sœur, lui dit-elle, a moins de droits à votre affection que moi ; elle a son mari et ses enfants à aimer et la pauvre Lorencia n'a rien au monde que ce Père [3] »

Qu'on songe qu'à cette époque la Madre Teresa a soixante-et-un ans et que Gratien n'en a guère plus de trente. « Il est gentil, dit-elle, un visage charmant et un léger embonpoint qui n'est pas pour déplaire ». Elle, est déjà une petite vieille, « *vejezuela* », qui ne sait comment le jeune moine ne la traite pas de fatigante radoteuse. C'est qu'il la regarde comme sa Mère. Et c'est bien ainsi, malgré le titre qu'elle lui donne, qu'elle entend être traitée par lui : « Je crois que, vu mon âge, je puis me permettre davantage. Ce n'est pas une raison pour que vous alliez naïvement lire mes lettres en public ! Car après moi viendront d'autres prieures plus jeunes qui croiraient pouvoir se permettre les mêmes familiarités [4] ». A cette condition elle se livre tout à lui : « Vous me demandez de vous ouvrir la grille. Vous me faites rire ! Ah ! que vous me connaissez peu ! Mais je voudrais même vous ouvrir mes entrailles [5] ».

Son affection pour sa chère Marie de Saint-Joseph,

---

1. Lettre du 2 mars 1578 au même. Allusion aux Mitigés qui la persécutent. — 2. Lettre du 27 sept. 1575 au même. — 3. Lettre du 20 sept. 1576 au même. — 4. Lettre à Gratien, date incertaine (1576 ?). — 5. Lettre du 20 sept. 1576.

la grande prieure de Séville, n'est pas moins vive ni moins éloquente. Et d'ailleurs sa tendresse se répand large, abondante, souriante sur toutes celles et tous ceux qui lui donnaient le titre de Mère.

Nous l'avons entendue tout à l'heure énoncer des principes terribles. Comme la pratique chez elle sait adoucir la théorie ! « Il est bon et même parfois nécessaire, écrit-elle, de laisser paraître quelque tendresse et même d'en éprouver et de sentir un peu les souffrances et les infirmités des sœurs [1] ».

C'est le secret de l'amour dont ces pauvres filles, malgré sa fermeté à défendre une règle des plus austères, entouraient la bonne Madre. Aussi lorsqu'à chacune de ses fondations elle doit enfin laisser à elles-mêmes les filles qu'elle y a amenées et s'en aller fonder ailleurs quelque nouveau « petit colombier de Dieu », la compassion la déchire : « Ces pauvres petites colombes, dit-elle, elles sont détachées de tout sauf de m'aimer. Et moi je les aime tant que ce n'est pas là ma croix la moins lourde. Surtout, ajoute-t-elle, quand je croyais ne plus les revoir, et que je voyais leurs larmes... Je tâchais de me retenir et je les grondais, mais cela ne servait guère [2]... »

Et le chroniqueur nous la décrit assise au chevet de ses filles agonisantes, « leur caressant gentiment le visage » et les encourageant de mots tendres.

Non, cette âme sensible et délicate n'a rien d'un conquistador religieux ! Comme autrefois la crainte l'étouffe et la replie sur elle-même. Ce n'est pas elle qui en a tant souffert, qui mènera les âmes « *por via de temor* ».

Pas plus que son cœur, sa vivante imagination ne s'est trouvée émoussée par l'action.

Il est étonnant de constater combien, au milieu de cette vie encombrée de préoccupations de toute sorte,

1. *Chemin*, VII. — 2. *Fondations*, XXVII.

cette femme a gardé sa fraîcheur d'âme, son impressionnabilité naïve, et une émotivité enfantine pour tout ce qui renferme une goutte de poésie.

Plus que jamais un beau paysage la transporte. Elle y attache même tant d'importance qu'elle prendra toujours de préférence, pour y faire une fondation, l'immeuble qui jouit d'une belle vue.

Ce n'est pas elle qui professera jamais une doctrine comme celle de la Mère Agnès à Port-Royal : « Tout le plaisir qu'on prend aux choses visibles diminue autant la vie de grâce. »

D'Albe et de Tolède, elle vante dans ses lettres, le charme du site qu'elle voit de sa cellule. « J'ai un ermitage d'où l'on voit la rivière, et aussi de la cellule où je dors ; je puis de mon lit jouir du passage ; cela me cause un vif plaisir » [1].

Des fenêtres du premier monastère de Séville on pouvait voir, vergues hautes et toutes voiles dehors, les caravelles descendre le Guadalquivir vers la mer qu'on devinait lointaine. La pauvre prieure, sa chère Marie de Saint-Joseph, s'attire une philippique retentissante parce qu'elle veut changer d'habitation.

« Croyez-vous que c'est peu de posséder une maison d'où l'on voit toutes ces belles choses ? Celles d'ici (elle songe aux pauvres filles de Malagon qui vivaient, dit-elle, « comme de petits lézards dans leur trou ») vous jalousent [2] ».

Elle garde jusqu'aux dernières années son amour de l'eau. « Oh ! comme je vous envie, écrit-elle, à Gratien, d'avoir un monastère situé le long de la rivière [3] ». Dans sa fondation de Soria, l'avant-dernière, un des plus grands agréments du voyage a été de longer tout le temps la rivière, coulant, riant, clapotant, bavar-

1. Lettre à la Prieure de Salamanque, écrite d'Albe, vers 1574. — 2. Lettre de 1580 à Marie de Saint-Joseph. — 3. Lettre du 27 juin 1581 à Gratien.

dant, se cachant derrière une croupe de montagne, puis scintillant plus loin en flaque de soleil ou étincelant comme une coulée d'acier blanc sous les rayons de la lune. « Vraiment, dit la Sainte, elle fut pour moi une véritable compagne de route : « *que me hacia harta compania*[1] ».

Un jour sur la route de Séville, près d'Ecija, la petite caravane s'arrêta en un délicieux bosquet, jardin de la plaine andalouse, plein de verdure fraîche, d'oiseaux et de parfums délicieux. Or, dit la Mère Marie de Saint-Joseph, nous ne pouvions qu'avec peine en arracher notre Mère, car au milieu des fleurs et du gazouillement elle se perdait toute en louanges à Dieu[2].

Elle a pour les enfants un amour peu ordinaire. La bonne Madre Teresa en a bercés bien souvent dans ses bras, comme le rapporte d'elle-même, dans le procès. de béatification, Casilde de Padilla. — Sa petite nièce Térèse, la charmante Teresita, n'a qu'un défaut : cette pointe de fierté castillane et de hauteur qui donne à ses lèvres un pli de froideur et à son âme une légère teinte de mélancolie. On la trouvait un peu pincée, mais sa Tante en était folle. « Soyez tranquille, écrit-elle, la faute n'en est qu'à sa bouche, et je m'occupe à lui redresser les lèvres, car elle n'est pas pincée dans ses paroles[3] ».

Sitôt qu'elle voit quelque belle enfant elle prie Dieu d'en faire une de ses filles. La petite Madeleine, dont elle parle à son frère Laurent dans une lettre, est encore au pensionnat. Il y a bien longtemps que Térèse ne l'a vue. De suite elle est frappée par « sa bonne mine ». « *Es harto bonita*, elle est charmante. Je voudrais beaucoup que Dieu me la donne comme religieuse [4] ». — Même réflexion pour la petite sœur du Père Gratien : « Elle m'a paru bien gentille, dit-elle. Comme je lui donnerais volontiers l'habit avec mon petit ange, votre autre

1. Lettre du 9 sept. 1581 au chan. Reinoso. — 2. *Libro de las Recreaciones*. — 3. Lettre de janvier 1577 à Marie de Saint-Joseph. — 4. Lettre du 17 janv. 1570 à Laurent de Cepeda.

sœur, qui est tout ce qu'on peut imaginer de plus ravissant. Et comme votre petite Isabelle devient jolie et gracieuse avec ce léger embonpoint qui lui va si bien [1] ».

Si, lorsque la règle le veut, elle est d'une fermeté toute castillane, elle sait être en récréation d'une adorable simplicité.

La prieure de Séville lui envoie, pour elle et ses sœurs, quelques noix de cocos. Et la voilà qui exulte. Elle s'extasie devant la sienne. Elle invitera demain le Père Gratien à la briser [2].

Elle n'oublie pas de parler des jolies images qu'elle a reçues et insinue que le Père Gratien et le Père Antoine, les deux colonnes de l'Ordre, se disputent pour la plus belle [3]. S'ils ne s'étaient jamais disputés que pour des images !...

En 1581 elle s'interrompt dans une lettre fort sérieuse à Gratien sur les affaires de l'Ordre pour lui demander son gâteau de Pâques [4]. « Je vois bien, dit-elle, que chez moi la reconnaissance ne tient pas à la sainteté. Cela doit être dans ma nature ; car quand on ne me ferait cadeau que d'une sardine, on obtiendrait tout [5] ! (*me subornaran*) ».

Elle est vraiment de la famille de son cher saint François d'Assise et de ses naïfs compagnons. Et cette femme qui discutait avec les Visiteurs de l'Ordre, plaidait la cause de la Réforme devant le Général, tenait tête au Nonce, écrivait au Roi, et que Philippe II désirait voir, chantait en récréation des choses que nous jugerions aujourd'hui ridicules. Elle composait des poésies : « *Que seso de fundadora !* dit-elle, en voilà une cervelle de Mère fondatrice ! » ; elle les chantait, dansait

1. Lettre du 20 sept. 1576 à Gratien. — 2. Lettre de juillet 1577, à Marie de Saint-Joseph. — 3. Le 1re de juillet 1577, à Marie de Saint-Joseph. — 4. Lettre du 24 mars 1581. — 5. Fragment d'une lettre de 1578.

en s'accompagnant du tambourin et des castagnettes et aimait à rire comme une petite folle ; « tout cela, disait-elle aux grincheuses qui s'en scandalisaient, tout cela est nécessaire pour rendre la vie supportable ».

IV

Hélas, oui, supportable ! car si cette femme qui aima tant, aima d'être aimée à son tour, elle dut tout au long de sa vie éprouver l'amertume des infidélités successives, comme un calice amer que l'on boit jusqu'au fond.

« Il nous est tout naturel, écrit-elle déjà vers 1565, de vouloir qu'on nous aime quand nous aimons ; mais hélas ! lorsqu'on nous a payés en cette monnaie, nous découvrons qu'on ne nous a donné que des pailles que le vent emporte ; car enfin que nous reste-t-il de cet amour ? Le naturel de l'homme est de se lasser bientôt[1] ».

Cette parole est peut-être l'écho psychique, le prolongement souterrain de cet état étrange qu'elle avait traversé cinq ans auparavant, lorsque la vie lui était apparue « comme une comédie sans consistance », et les hommes « des fantômes » dont les gestes dans le temps ne laissent pas plus de traces qu'un vol d'oiseau dans le ciel.

Mais, cette fois, le détachement des affections humaines s'est accru de l'expérience de toutes les affections mortes, qui jalonnent la route de celle dont on a si souvent piétiné le cœur.

Or ce détachement ne va-t-il pas, avec plus d'intensité qu'en 1560, engendrer l'indifférence totale à l'égard de toute affection sensible ? ne va-t-il pas provoquer l'irrémédiable fuite de ce cœur vers les amours suprasensibles du monde mystique ? « Cette vision, écrit la Sainte vers ce temps, me fut très profitable pour ne plus me confier à personne, car il n'y a rien de stable que Dieu[2]... »

1. *Chemin*, VI. — 2. *Vie*, XXXIX.

Non ! Térèse restera humaine, très humaine jusqu'au bout, malgré les épreuves matérielles, malgré les appels mystiques : De ci de là, une de ses communautés se relâche ; à Séville éclate un complot contre sa bien-aimée Marie de Saint-Joseph ; c'est Avila, la fondation mère, qui demande un relâchement des Constitutions ; ce sont les tracassantes minuties de l'archevêque de Burgos ; c'est l'allure indépendante que prend Anne de Jésus à Grenade ; c'est Gratien autour duquel s'amasse la défiance dans la Réforme ; c'est la communauté de Salamanque sans gîte ; c'est l'incertitude de l'avenir pour un grand nombre d'autres.

D'autre part, plus elle avance en âge, plus la solitude met sur son âme ses doigts de silence. Solitude du génie, car elle est seule, moins à cause de l'ingratitude des siens que parce qu'elle atteint des cîmes où ils ne peuvent la suivre...

Or, chose curieuse, Térèse qui ne cesse d'avoir soif de solitude ne cesse de s'en plaindre dès qu'elle sent l'isolement. Son âme se détache graduellement de l'humain et néanmoins elle reste si humaine que le besoin d'affection lui arrache sans cesse des paroles comme celles qu'elle écrit en 1571, à Louise de la Cerda : « Je vous l'assure, un peu de consolation m'est parfois nécessaire ! » Et en 1572, du même couvent de l'Incarnation, où elle était prieure : « Oh ! comme je vous regrette et comme je me trouve seule ici ! » Et enfin à son amie Marie de Saint-Joseph, en novembre 1581, tandis qu'elle n'a plus même un an à vivre : « Comme il nous est naturel de vouloir être payées de notre amour ! cela ne doit pas être mal puisque Notre-Seigneur veut l'être aussi ».

Mais de plus en plus les amitiés humaines lui feront défaut. Écoutez le son de mélancolie que rend cette simple phrase d'une lettre à Gratien : « Ici à Avila, la nature est soumise à une dure épreuve ; je n'y ai plus ni frère, ni amis ; quant à ceux qui m'y restent ! c'est

encore là ce qu'il y a de plus dur... » (14 juillet 1581) ; et enfin : « Je me trouve bien isolée ici à Avila, sans personne pour donner à mon âme un peu de consolation ; plus je vieillis, moins je trouve de raison d'en avoir en cette vie ». (9 septembre 1581).

V

Nous constatons donc simultanément chez Térèse, une soif d'affection cordiale, de poésie intime, qui l'incline vers le recueillement et le silence, et un désir véhément de réaliser de grandes entreprises, qui la pousse à affronter des difficultés capables de rebuter les plus audacieux. D'une part, une incroyable ardeur qui ignore le découragement et veut lutter « jusqu'à mourir dans l'action » ; d'autre part, une sensibilité aiguë et une telle soif de quitter la vie qui lui pèse qu'elle « meurt de ne pouvoir mourir ».

Humainement, le « *muero porque no muero* » devrait engendrer le dégoût de l'action ; et c'est presqu'une règle, non seulement chez les philosophes qui, comme Schopenhauer, se claquemurent dans un scepticisme amer et subissent « l'attrait du néant », mais même chez les grandes âmes qui à la conviction du vide des choses terrestres ajoutent la certitude du rassasiement en Dieu. « Dieu, s'écrie Pascal, non des philosophes et des savants ! Certitude, Certitude, Joie, Paix... oubli du monde et de tout hormis Dieu [1] ». *Muero porque no muero !* Térèse qui depuis des années a éprouvé que « tout n'est rien » prononce en 1571 à Salamanque cette parole culminante : Or, elle se trouve être vers ce même temps la plus étonnante femme d'action de son époque.

Comment concilier ces deux tendances en apparence contradictoires et comment expliquer que si chez Térèse

1. *Pensées de Bl. Pascal, précédées de documents sur sa vie et suivies de ses principaux opuscules*, édit. Didiot, Desclée, De Brouwer 1896, p. 321.

la vie émotive n'a pas tué l'action, celle-ci à son tour n'émoussa point la sensibilité ?

Il y a ici un problème dont je ne trouve la solution adéquate ni dans les biographies qui font de la Réformatrice une illusionnée de génie en proie à une chimère sublime qui la dévore force à force ; ni moins encore dans les études pathologiques qui résolvent avec désinvolture les contradictions apparentes ou réelles du tempérament moral par des affirmations plus ou moins prouvées de déséquilibre organique. D'autre part, les explications balbutiées par des psychologues plus spiritualistes comme Ribot, Delacroix, Norrero, sembleront un jour bien puériles.

D'abord Sainte Térèse n'a jamais cherché l'action pour elle-même. La doctrine de l'Action, c'est-à-dire de l'action pour l'action, est une des créations éphémères du XXe siècle. Nous nous abîmons aujourd'hui pour cette idole comme nos pères du XIXe siècle s'immolaient pour la Science, comme nos ancêtres du XVIIIe se prosternaient devant la Raison. Chaque siècle a ainsi ses prétextes pour fuir son âme et son hochet qui le distrait des grandes réalités.

Sainte Térèse ne pouvait aimer l'action ainsi comprise.

D'abord parce que l'Action l'arrachait à son idéal de recueillement. Malgré le caractère de son imagination qui veut réaliser, malgré la tendance de son intelligence plus pratique que spéculative, nous voyons Térèse résister, se débattre contre l'action extérieure et soupirer sans cesse vers un peu de repos.

« Oh ! quel tourment, écrit-elle en 1562 au moment de la fondation de son premier monastère, quel tourment pour une âme arrivée à ce degré d'union de devoir recommencer à traiter avec les hommes et d'être condamnée à voir passer sous ses yeux « cette mauvaise farce de la vie, *esta farsa de esta vida tan mal concertada*[1] ».

1. *Vie*, XXI.

Et en effet, chacune de ses grâces creuse en son âme de nouveaux gouffres de désir spirituel ; chacune d'elles l'assoiffe davantage d'absolu ; or chaque nouvelle relation avec l'homme lui met davantage sous les yeux que les plus belles réalités d'ici-bas ne sont que de pauvres gouttelettes inaptes à apaiser cette soif torride ; car tout passe (*todo pasa*) ; tout s'achève (*todo se acaba*) ; tout n'est rien (*y es todo nada*), et la vie n'est qu'une comédie triste.

Oh ! cesser définitivement d'y jouer un rôle, abdiquer pour toujours, et mourir !... Mourir, pour n'être pas ainsi perpétuellement en proie à cette horrible soif de l'âme, devient alors un besoin si tenaillant que Térèse meurt de ne pouvoir l'assouvir. Cette soif inextinguible, cette vie où, comme dit Ruysbrouck, il faut toujours « porter les bras levés du désir vers la plénitude adorée », devient si insoutenable qu'elle aboutit à ce cri, le plus passionné, le plus génial qu'ait jamais poussé l'homme pour exprimer sa faim infinie de repos et de stabilité : Ah ! je meurs de ne pouvoir mourir !

D'ailleurs Térèse portait en elle les plus grands ennemis de l'Action : un organisme ruiné qui, en rançon de chaque effort, exige de longues dépressions nerveuses ; une conscience très nette de ses limites physiques qu'elle sait étroites ; enfin un appel incessant partant du plus intime de l'âme aux calmes jouissances de la contemplation mystique. L'esprit, la chair, le cœur, ces grands ennemis intérieurs de nos rêves, à cause desquels nous ne réalisons hélas ! qu'une portion toujours faible des grands projets que nous avons conçus.

Car ce ne fut point un goût inné de l'action, comme on dirait aujourd'hui, qui la poussa à fonder son premier monastère.

Ce fut au contraire un irrésistible désir de solitude et de silence, un silence où elle comptait s'enterrer pour jamais, qui l'induisit à quitter le trop bruyant,

le trop mondain, le trop agréable couvent de l'Incarnation pour le très humble, le très pauvre, le très silencieux petit monastère de San José. C'est pour ce grand désir qu'elle se lance stoïquement dans cette tempête : « *en esta baraunda de cosas* [1] ».

Ah ! l'Action, comme telle, lui demanda dès le début des compensations si fortes que, délicate et impressionnable comme elle l'était, elles eussent suffi à l'en dégoûter à jamais.

Lorsque saint François, pauvre et nu sous la bure et la corde, ayant laissé là tous ses biens, et son père, et sa réputation, et la petite ville d'Assise se trouva enfin avec ses premiers disciples désœuvrés, par un jour de pluie froide et triste, les pieds dans la boue, sous le toit percé de cette pauvre grange de la Portioncule qui devait être leur premier monastère, la réalité lui apparut soudain si grise, si lugubre en comparaison de son rêve, qu'une hésitation terrible le prit, et une insondable désolation en voyant tout cela que, dans la fièvre de la résistance, il avait un moment oublié.

Bien qu'ayant un sens plus aigu de la réalité, Térèse connut cette angoisse de l'esprit pétri de prudence humaine. Il en fut ainsi après Avila, après Médina et peut-être en bien d'autres circonstances du début. Tendu par sa volonté de femme qui se raidit devant l'opposition et s'exalte, son esprit n'a d'yeux d'abord que pour la résistance. Mais lorsque tous les obstacles sont abattus, toutes les oppositions vaincues, toutes les fatigues endurées, toutes les calomnies, les inimitiés, les mesquineries, les humiliations subies, lorsqu'elle a enfin réalisé ce qu'elle s'imaginait, comme le soir tombe, une terrible tentation de tristesse et de doute s'abat sur son âme ; et c'est une rafale dispersant toute la frondaison de ses rêves et la crucifiant à la nudité plénière du sacrifice [2].

---

1. *Vie*, XXXVI : « lo deseaba por apartarme más de todo y llevar mi llamamiento con más perfecion y encerramiento ». — 2. *Vie*, XXXVI : « Estaba con una congoja como quien está en agonía de muerte ».

Non, l'Action l'aurait vite dégoûtée de l'action.

Les appels au repos se font d'ailleurs, dans ses œuvres, plus pathétiques et plus pressants à mesure qu'elle avance vers le terme : « Oh ! qu'on me laisse reposer [1] » ; — « c'est une chose que je n'ai cessé de désirer : finir ma vie en paix [2] ».

Saint Augustin, au milieu des soucis que lui causait le gouvernement de son diocèse d'Hippone, avait aussi rêvé d'un monastère paisible où, sous un ciel limpide près d'un cloître blanc ombragé de palmiers, il eût pu s'occuper d'approfondir les Écritures et s'adonner à la contemplation.

Pas plus qu'Augustin, Térèse ne put réaliser pleinement son rêve. La vie d'action la tint jusqu'au bout et, pour se reposer enfin définitivement, elle dut attendre la triste soirée d'automne où, rompue, usée, cassée de fatigues et de privations, ayant donné tout son cœur et souffert toutes les ingratitudes, elle se coucha enfin à Albe, pour ne plus se relever.

Mais si, toute dardée vers la vie intérieure, l'ardente sensibilité de Térèse devait l'éloigner de l'action, comment en l'action même cette femme a-t-elle pu se montrer si grande qu'aux yeux de certains de ses biographes modernes c'est la note de son caractère par laquelle elle s'impose le plus à notre admiration ?

Je n'y vois qu'une réponse : c'est que l'action procédait chez elle de sa vie intérieure, dominant sa sensibilité même, éduquée, ennoblie, élargie par une grande idée.

Car si dans le domaine purement émotionnel le goût des émotions délicates contredit la combattivité véhémente de l'action, dans le domaine rationnel et plus particulièrement dans le domaine spirituel ces deux tendances se coordonnent parfaitement.

---

1. Lettre du 21 octobre 1576 à Gratien. — 2. *Fondations*, XXVII.

Or en cette troisième période, l'émotivité de Térèse, tout en restant entière, se laisse de plus en plus subjuguer par la raison [1]. Cette troisième période est caractérisée par *la tendance à la stabilité*. J'entends par là, la stabilisation graduelle des facultés dans un équilibre hiérarchique, tendant à réduire l'imagination, dans ce qu'elle a d'exubérant, au profit de l'intelligence, et à soumettre l'émotivité, dans ce qu'elle a d'impulsif, à la volonté.

Chez Térèse cet équilibre s'élabore lentement, en même temps que s'amorce une convergence des facultés supérieures vers l'objet spirituel, qui provoquera, comme nous le verrons plus tard, l'unification des puissances.



Or sous quelle influence cette stabilisation qui fait trouver à Térèse la véritable assiette de son âme, s'effectue-t-elle ? Sous l'influence d'une force ou mieux d'une idée-force. Oui, nommons-la franchement une idée, malgré les biographes qui, trop pénétrés de certaines études psycho-physiologiques du cas térésien, se refusent à reconnaître à son action des origines intellectuelles.

La compassion, innée chez Térèse, est au début purement sentimentale. Mais à mesure que son intelligence se développe, ce sentiment d'abord obscur s'éclaire,

---

1. M. Maxime de Montmorand (*Psychol. des Mystiques cathol. orthodoxes*, p. 26) explique cette apparente contradiction d'une tout autre manière. Relevant la dureté de certaines paroles des mystiques, voici la raison qu'il en donne: « Qu'est-ce à dire et comment s'expliquer cette apparente dureté de cœur s'opposant à la tendresse de cœur dont il a été parlé, sinon par ce fait que, refrénant leurs tendances naturelles, les mystiques se sont imposé de n'aimer leur prochain qu'*in abstracto* sans acception de personnes et seulement en Dieu et pour Dieu ». — Mais sentant de suite lui-même que cette explication boite il ajoute en note : « Parfois cependant cet amour abstrait reste, dans leur âme — et l'amalgame est exquis — imprégné de tendresse humaine... »

devient plus conscient, plus raisonné, partant plus volontaire. Il élargit en même temps toute l'âme.

Rappelons-nous sa conversion par laquelle débute cette troisième période. Sous un récit très émotif, nous entrevoyons déjà les différents motifs de raison qui l'ont poussée à changer de vie. Depuis, surtout après 1562, date de son entrée à San José d'Avila, Térèse ne fait que pénétrer davantage ces raisons de mieux vivre. Et c'est sur elles que s'édifiera peu à peu sa vie spirituelle.

Elle veut vivre, et, comme le Parsifal de l'épopée, elle découvre enfin l'unique sens de la vie : Servir. « *Querer vivir, para servirle.* » Servir le Christ, auquel elle s'est vouée en femme, en espagnole, en chrétienne, en mystique, c'est-à-dire entièrement, définitivement, irréductiblement.

Or, ce Christ souffre !

Plus que le douloureux Crucifié de Charles-Quint, plus que le Christ à la colonne de l'oratoire d'Avila, plus que le Santo Cristo de Burgos, le Jésus dont Térèse porte en son cœur l'image est un Jésus souffrant et déchiré. Et cette image n'est pas une image morte.

Comme s'il passait vivant par les routes d'Europe, elle le voit flagellé par les huguenots de France, bassement insulté par les luthériens d'Allemagne, profané par les juifs et les renégats d'Andalousie ; elle entend qu'on tue les prêtres, qu'on pille et incendie les églises, qu'on foule dans la boue l'hostie sainte ; qu'aux Indes occidentales où ses frères guerroyent des millions d'âmes meurent sans baptême.

Tous ces événements ont dans son âme une répercussion funèbre : « Le monde est en flammes, s'écrie-t-elle, et de nouveau, accablant le Christ d'accusations, on le condamne [1] ».

---

1. *Chemin*, I. Voir aussi *Vie*, XII : « En pensar y escudriñar lo que el Señor pasó por nosotros muevenos a compasión y es sabrosa esta pena y las lagrimas que proceden de aquí. »

Et le Christ saigne et pleure dans la solitude, tel qu'elle le vit dans l'oratoire.

Alors la compassion qui n'était d'abord qu'un sentiment très fort envahit toute sa conscience. L'esprit en demeure frappé et une idée dominatrice s'installe dans sa vie : Térèse a compassion du Christ qui est seul à souffrir [1].

Le Christ est seul à souffrir ! De cette idée qui l'accable [2] naît toute sa vie active. Irrésistiblement, malgré ses goûts, malgré sa soif de paix, malgré les résistances de la nature, elle se sent poussée vers l'action consolatrice et compensatrice.

Le Christ est seul à souffrir ! Et elle veut qu'on souffre avec lui : c'est la face ascétique de sa compassion.

Mais elle veut encore qu'on cesse de le faire souffrir et que les âmes lui reviennent ; c'est la face apostolique de sa compassion.

VI

Pour consoler par des souffrances humaines ce Christ tout couvert de plaies rouges, pour faire œuvre de *compassion* envers ce Christ en agonie que chaque soir, depuis bientôt trente ans, dit-elle, elle se représente avant de s'endormir, ce que cette femme sensible a enduré dans sa chair est inouï.

Elle ne s'étend guère sur ses austérités. Assez entreprenante pour aller chercher le martyre par delà la Sierra chez les Maures, elle ne nous dit pas, mais nous pouvons le supposer, que, fillette, elle meurtrissait ses petites épaules fragiles à coups de discipline, comme dans le *Flos Sanctorum*, qu'elle supportait stoïquement

---

1. *Vie*, IX : « Y hallabame mijór de las partes adonde le vía más sólo ».

2. *Chemin*, I. « Dióme gran fatiga; y como si pudiera yo algo o fuera algo lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal. ». C'est le « supplice de la compassion » dont parle si éloquemment S[te] Angèle de Foligno.

le froid, qu'elle dormait sur le sol nu ; et cette paralysie étrange dont elle parle dans sa seconde maladie ne fut peut-être qu'une terrible crise de rhumatismes.

Bien qu'elle sortît brisée de ces excès et qu'elle eût pris une conscience très nette de ses limites physiques, après sa conversion de 1555 elle reprend courageusement, quoiqu'avec plus de jugement, ses austérités. Sa santé et ses directeurs viennent rapidement lui interdire les macérations surérogatoires. Mais à côté de celles que lui imposait la règle, que de fatigues endurées, fièvres, maux d'estomac, vomissements quotidiens, maux de tête intolérables, nuits d'insomnie! Ses voyages sont un long martyre ; elle veille la nuit le Saint-Sacrement par crainte des luthériens ; elle travaille à sa corpondance jusqu'à trois heures du matin ; on la jette au ruisseau ; une femme la bat à coups de « chapines » sur la tête ; elle se casse le bras ; le soleil la brûle ; la nuit elle tremble de fièvre et l'on n'a plus de quoi la couvrir ; les épisodes de l'auberge d'Albino, de la fondation de Burgos ne donnent qu'une faible idée de ce qu'elle y endure ; enfin la dernière étape fut terrible, l'étape de Peñaranda où, n'ayant pas mangé depuis deux jours, nourrie enfin de quelques figues qui lui brûlent l'estomac, — tout ce qu'on a pu trouver dans le petit village[1] — elle sent pour ainsi dire les battements de son cœur épuisé s'affaiblir d'heure en heure dans sa poitrine.

Ajoutez à cela les incessantes persécutions des mitigés, et, plus grandes que toutes, ses épreuves mystiques.

Or, aucune de ces souffrances, la Sainte ne se contente de les recevoir ; elle les accepte joyeusement, elle en jouit, elle les offre ; si elle consent à vivre c'est uniquement pour prolonger l'offrande : « ou souffrir ou mourir », trouvant que la vie n'a de saveur qu'assaisonnée par la douleur.

1. On dit encore aujourd'hui : « *Los de Peñaranda han matado a la Santa*, les gens de Peñaranda ont tué la Sainte. »

Et si parfois la nature tendue à l'excès laisse échapper une plainte très humaine, celle-ci est vite refoulée [1].

Elle en vient même à trouver que la souffrance lui fait un bien physique : « Les souffrances pour moi sont santé et médecine [2] ».

L'ascète bouddhique se mortifie pour tuer en lui le désir ; il abdique l'action pour échapper aux perpétuelles métamorphoses et arriver ainsi au terme désiré du nirvanah. L'ascétisme de Térèse n'est pas un exercice à vide. C'est un ascétisme de compassion. Térèse se crucifie parce qu'elle aime. C'est pour cela qu'enfin elle aime d'être crucifiée.

Elle veut que son Jésus soit consolé. Elle choisit pour y arriver le chemin le plus direct. Elle ne s'inquiète guère de savoir si c'est aussi celui qui meurtrit le plus. Or, une fois qu'en amour on s'est vaillamment déterminé à souffrir, il devient impossible de s'arrêter d'aimer. Parce qu'on commence seulement à aimer d'un *amour de volonté* ce pour quoi on a souffert.

Térèse le sait et c'est pourquoi elle semble parfois dure en ses exhortations. L'exercice de la compassion veut des âmes intrépides : « *Almas animosas* ». Or, Térèse veut susciter chez ses filles cette royale intrépidité d'âme, « *almas reales* ».

Un tel amour n'est plus un amour de pure sensibilité ; il ne saurait même être comparé à une passion d'amante, ni à l'instinct maternel ; les grandes épreuves ravagent parfois ces sentiments ; mais de leurs débris s'élève dans les âmes fortes un sentiment d'ordre plus élevé, un amour conscient qui s'enracine aux sources mêmes de la volonté. Et plus un tel cœur intrépide saigne, plus il est piétiné, plus en lui croît l'énergie

---

1. « Yo le digo, mi Padre, que en fin la carne es enferma y que así se ha entristecido más de lo que yo quisiera. » Lettre du 24 mai 1581 à Gratien. — 2. « Trabajos son para mí salud y medecina ». Lettre du 8 août 1578 à sa sœur Jeanne.

d'aimer. Et c'est ainsi que l'amour-volonté a deux faces chez les ascètes chrétiens : l'une par laquelle ils sont terribles d'énergie vis-à-vis d'eux-mêmes, l'autre par laquelle ils sont ardents d'amour pour autrui. Ces tendances sont une même volonté. On ne peut cesser d'aimer parce qu'on ne cesse de souffrir ; et on ne voudrait cesser de souffrir parce qu'on ne cesse d'aimer, et l'une action appelle irrésistiblement l'autre. C'est ce divin cercle qui, lorsqu'il a Dieu pour objet, s'appelle en langage catholique, la sainteté.

Comme on le voit cette sainteté est essentiellement active. Mais il y entre une bonne part de sensibilité. Les saints véritables ne seront jamais des indifférents.

Et voilà pourquoi Térèse veut mourir ou souffrir, « *morir o padecer* », c'est-à-dire souffrir pour aimer davantage, ou mourir pour aimer définitivement ; mais en tout cas, aimer le plus possible ; car il n'y a pour nous ici-bas que deux moyens d'aimer davantage : ou souffrir, et souffrir encore, — et ce moyen est le nôtre — ou mourir — et c'est le moyen de Dieu, qui nous ôte de cette vie pour l'aimer à jamais. De préférence donc, mourir ! car, d'abord, c'est le moyen divin ; ensuite c'est le moyen définitif. Térèse veut donc d'abord la mort, et seulement à son défaut, la souffrance.

***

Mais la souffrance a ses mérites, et les mérites sont personnels. Eh bien ! les revenus surnaturels de ce capital durement amassé, Térèse, par une réversibilité mystérieuse, veut encore s'en dépouiller au profit de son Jésus.

Car sa compassion a une seconde face : la face apostolique.

Si le Christ souffre il faut faire cesser ses souffrances,

étancher ses larmes, laver ses plaies, et qu'on l'aime ! « Que le Seigneur soit loué et compris un peu plus ! et que le monde entier me décrie, que m'importe [1] !

Aussi longtemps qu'il y aura par le monde une fille de Sainte Térèse qui se souviendra de sa Fondatrice, elle offrira ses veilles et ses jeûnes et les tiraillements de son estomac et son court sommeil dans un mauvais lit, et ses frissons de fièvre, et ses cilices et les engelures de ses pieds et de ses mains, non pour elle-même mais pour d'autres.

Et c'est bien là l'idéal, pieusement conservé, de la Grande Mère.

D'après les idées mystiques de Térèse le Christ habite au centre de l'âme comme en un merveilleux diamant, comme un roi en son château. Il faut courageusement, « *como varones esforzados* », reconquérir à ce Roi d'amour, dépossédé par le péché, tous ces châteaux splendides. Et ainsi c'est encore son Jésus qu'elle aime dans l'âme de chaque être humain.

Et ici sa compassion, éclairée par cette idée, s'élargit et s'humanise étrangement.

S'il faut plaindre le Christ déchiré par les luthériens, il faut plaindre ces luthériens eux-mêmes : Les malheureux ! ils détruisent précisément ce qui pourrait les consoler [2] ! Il faut avoir pitié de ces pauvres Indiens qui se perdent sans qu'il y ait de leur faute, mais parce qu'il n'y a personne qui leur prêche la doctrine, et qui en ait pitié, et qui aille là-bas, et se dévoue et les convertisse ; et cette idée est pour Térèse une vraie torture. « Quand je lis dans les vies des saints qu'ils ont converti des âmes, cela excite bien plus ma dévotion, mes larmes, mon envie, que tous les tourments des martyrs. Car c'est là la vocation que le Seigneur m'a donnée [3] ».

Et alors, sous l'empire de cette idée obsédante, ramener

1. « Sea Dios alabado y entendido un poquito más, y griteme todo el mundo ! » *Castillo*, VII, 1. — 2. *Chemin*, XXXIV. — 3. *Fondations*, I.

les âmes au Christ, faire quelque chose, elle qui ne peut prêcher, le désir de l'exploit la reprend, mais cette fois d'un exploit réel, tangible, et elle se sent prise d'une telle frénésie d'amour qu'elle voudrait « être folle pour accomplir des œuvres héroïques de vrais amants du Christ [1] ».

Le Christ lui-même vient l'apaiser d'un mot : « Attends encore un peu, ma fille, et tu verras de grandes choses [2] ».

Ces grandes choses c'est la Réforme du Carmel, l'Œuvre à laquelle la Sainte vouera ce qui lui reste de vie, à laquelle sera subordonnée toute son action extérieure et vers laquelle convergera toute l'intensité de ses efforts et de ses prières. Elle y subordonne surtout toute son émotivité et toutes ses affections. Gratien lui-même n'est aimé qu'en fonction de l'œuvre ; il est aux yeux de Térèse l'instrument choisi pour la faire triompher, l'élu aux forces neuves, l'homme dont elle dit : « On dirait qu'il possède sept âmes [3] ! »

C'est également le sens de son amour pour la grande Prieure de Séville, et d'ailleurs pour toutes ses autres prieures et filles qu'elle « aimait tant ! » Elle les aime, et elle le leur dit avec toutes les paroles qu'inspire une affection très sincère ; mais encore une fois, avant tout, comme servantes du Christ et instruments de la grande Œuvre ; dès qu'elles agissent de façon nuisible ou maladroite elles reçoivent, sans préjudice de l'amitié que la Mère a pour elles, des « *lettres terribles* ».

C'est là l'explication de ces quelques paroles, oh ! bien rares, qui semblent si sévères et que la Sainte regrette après coup : « Que Votre Révérence me pardonne. Je suis intransigeante avec ceux que j'aime ; je les voudrais sans faute aucune ».

Oui ! c'est bien cela : elle veut que tous ses coopérateurs, les plus humbles même, soient parfaits, afin que

1. *Vie*, XXVII. — 2. *Fondations*, I. — 3. *Lettre* de déc. 1576 à Gratien.

l'Œuvre, la grande œuvre de compassion apostolique, soit parfaite.

Et cette puissante idée domine, subjugue, oriente finalement sa sensibilité. Son émotivité n'est pas moins forte qu'en ses débuts : elle est infiniment plus large. Sa compassion s'étend ici jusqu'aux confins de l'empire de Philippe ; elle s'étend même plus loin, partout où il y a des hommes ; Térèse aime ceux-ci non plus comme jadis, pour leur « grâce naturelle », mais pour leur beauté intrinsèque et divine ; elle aime leurs âmes d'une façon vivante et concrète. Elle qui mourut en répétant : « je suis fille de l'Église », en vint à ignorer complètement dans son amour le mobile égo-centrique de l'amour inférieur. Son cœur fut aussi grand que le monde ; et comme sur l'empire de Charles-Quint, le soleil ne se couchait pas sur les vastes domaines de sa charité [1].

VII

Diderot a dit de sainte Térèse : « Toute la vie de cette vierge est contenue dans ce seul mot : amour ». Diderot a exprimé une idée juste. Je crains pourtant que sa pensée ne soit fausse ; et comme la sienne, toute celle du XVIII[e] siècle à ce sujet. Depuis, on n'a vu trop souvent en Térèse d'Avila qu'un amour émotif et de pure affectivité [2].

1. Égarés par leurs théories sur la philosophie de l'Action, des philosophes modernes comme William James déclarent cependant : « On ne trouve rien dans sa vie (de S. T.) d'utile à l'humanité, rien qui témoigne d'aucune préoccupation sociale ». *(L'Expérience religieuse,* p. 301).

2. Le XIX[e] siècle français s'est montré particulièrement incompréhensif : Je passe sans les commenter des incongruités comme celle d'Alph. Karr : « S[te] Thérèse, cette Sapho chrétienne physiquement amoureuse du Christ, prétendait être descendue dans l'enfer et disait dans une de ses élucubrations érotiques : « On n'y aime pas et ça pue ». — Zola est moins plat tout en ayant les mêmes idées : « Ah ! cette Sainte Thérèse, le ciel ouvert, le frisson que la jouissance divine peut mettre dans le corps de la femme, la volupté de la foi poussée jusqu'au spasme, la créa-

Sans doute, chez cette femme, si délicatement femme, la frémissante sensibilité physique n'était pas toujours absente de ses effusions amoureuses pour le Christ. Elle-même a d'ailleurs fort bien tracé le diagramme des mouvements de l'esprit et pointé les moments où ceux-ci « débordent sur le corps ». Mais il faut se garder d'exagérer la part de l'émotivité physique ; et comme il est faux surtout de ne voir en Térèse que cet aspect inférieur de l'amour. L'amour purement émotif est un amour *singulier*. Son mobile est égoïste, même poussé jusqu'à la passion, même lorsqu'il a pour objet des réalités surnaturelles. Non ! sous l'influence de ses grandes idées, sous l'influence de l'action, la sensibilité de Térèse s'élève rapidement ; une fois qu'elle a passé la cinquantaine, son intelligence, une intelligence lumineuse et qui a profondément observé combien tout passe, et s'achève, et n'est rien, a conçu des fins plus hautes pour lesquelles on peut vouloir vivre. Sa volonté, une volonté forgée dans l'opposition et les épreuves, s'est trouvée assez trempée pour tenter les réalisations du rêve. Alors toute sa vie émotive s'est trouvée subjuguée, soumise définitivement à ce grand plan inspiré par la compassion : Servir le Christ en gagnant des âmes : Par pitié pour le Christ, par pitié pour les âmes.

---

ture perdant le souffle, mourant de plaisir aux bras de son Dieu ». C'est bien ainsi qu'avec Zola tout le XIXe siècle a *interprété* la merveilleuse statue du Bernin. — Esquirol et les psychiâtres n'ont vu en sainte Térèse qu'une érotomane, un cas de folie de l'amour chaste. — Catulle Mendès a étalé son incompréhension totale à la scène française dans sa « Thérèse d'Avila », et il est piquant d'entendre ce joyeux mystificateur déclarer en sa Préface que pour étudier son héroïne il s'est livré à un labeur de bénédictin ! — Enfin avec une suffisance qui n'a d'égale que l'insuffisance notoire de sa documentation, Ed. Cazal vient de nous doter d'une nouvelle « *Sainte Thérèse* » (Paris, Ollendorf, 1921) qu'on a dès sa parution justement qualifiée de sainte Thérèse de roman-feuilleton. — Que nous sommes loin de la claire intelligence du XVIIe siècle, si compréhensif, si proche de l'esprit térésien, et du superbe panégyrique de Bossuet : « Voyez, mes frères, le vol de cette âme que l'amour de Dieu a blessée !... »

Térèse, à la lumière de cette norme, trie ses affections ; les unes, celles qui ne peuvent cadrer avec ce plan ou lui sont inutiles, sont rejetées sans rémission ; les autres sont admises, mais orientées vers le but que poursuivent ses facultés supérieures, dans le plan d'une merveilleuse unification.

La conclusion est nette. Térèse n'a jamais perdu sa délicate sensibilité. Elle a été plus spontanément et plus ingénument sensible dans la période d'éveil ; plus nerveusement et maladivement sensible lors de la crise de ses vingt ans ; mais la plus belle période est sans contredit celle où, sous l'influence de l'action, cette sensibilité avec toute sa vie affective devient consciente, intelligente, volontaire et surélevée dans une grande idée de compassion pour le Christ et les âmes.

Pendant toute cette période qui est celle de ses grands écrits et jusqu'à son dernier souffle, tout ce qui renferme une goutte de poésie continuera de l'émouvoir. Tout son ascétisme et ses tracas de Madre Fundadora ne lui enlèveront pas le sourire — et c'est par le sourire qui entr'ouvrit ses lèvres sur son grabat d'extase que s'envola son âme.

CHAPITRE IV

L'INTELLIGENCE ET LES ÉTATS MYSTIQUES

A Salamanque...

Le petit patio recueilli du Carmel.

Un soir de Pâques, un soir d'avril très doux. Au parfum de l'encens pascal qui s'attarde autour des colonnes de la cour, se mêlent les effluves embaumés des amandiers qu'exhalent les jardins proches.

Un léger tintement de clochette. C'est l'heure de la récréation. Une à une, les moniales apparaissent et causent.

Térèse aussi s'est glissée parmi elles, la dernière. Comme d'habitude elle a son bon sourire.

Mais sous le scapulaire de bure, son cœur, à coups redoublés, bat un glas d'angoisse. La Semaine Sainte, la Semaine douloureuse, a été terrible. Dès le jour des Rameaux un étrange sentiment d'abandon et d'agonie l'a saisie. Les jours suivants, flagellée par l'inquiétude, elle a senti saigner en elle comme une blessure qui se déchire et s'agrandit. Un désir intolérable de Dieu, lancinant comme un clou dans la chair vive, l'a pénétrée les derniers jours ; et l'âme brûlante de la Sainte s'est tordue comme un fer rouge sur lequel s'abat le lourd marteau du forgeron.

Le jour de Pâques a passé sans lever l'horrible barrière d'aridité ; et voici que la nuit vient.

Mais Térèse, voilant sa tristesse, sourit...

— *Vaya !* dit-elle gaîment à la plus jeune sœur,

Isabelle de Jésus. Allons ! Chante-nous quelque chose.

Et très obéissante, très heureuse d'être choisie, la petite novice a pris son tambourin. Elle l'élève gentiment au-dessus de sa tête et en une danse lente, lente, comme une pavane ancienne, elle chante:

« Veante mis ojos
Dulce Jesús bueno
Veante mis ojos
Muerame yo luego

Vea quien quisiere
Rosas y jasmines
Que si yo te viere
Veré mil jardines

Flor de serafines
Jesús Nazareno
Veante mis ojos
Muerame yo luego......

Mais un cri a retenti, qui s'étouffe en un râle douloureux.

Le chant cesse. Les sœurs se précipitent. La Mère est là, pâle comme un cadavre, les mains blanches crispées sur son cœur, la tête rejetée en arrière, les membres raides, se renversant aux bras de ses filles qui s'empressent.

Des gémissements s'échappent à petits coups de ses lèvres bleues. Les yeux grands ouverts fixent l'infini. On la soulève ; on la transporte comme une morte sur le pauvre grabat de sa cellule.

Et la nuit se passe dans une agonie étrange...

A l'aube, les membres se détendent, le sang revient aux lèvres, les regards perdent leur fixité, les gémissements cessent, et doucement, si doucement qu'on croit entendre comme un roucoulement intérieur plutôt qu'une voix humaine, un chant s'élève :

« Vivo sin vivir en mi
Porque tal vida espero
Que muero porque no muero......

I

Les premières études consacrées à la psychologie de Sainte Térèse ont lourdement insisté sur les phénomènes mystiques de sa vie. On ne les a guère distingués des manifestations pathologiques. La contraction nerveuse de Becedas et l'état cataleptique de Salamanque ont été traités comme provenant d'une source identique. Après Charcot, qui diagnostiqua catégoriquement la névrose dans le cas térésien, Janet et Ribot [1], déjà plus prudents, ont signalé dans leurs études sur l'hystérie la psychologie de Sainte Térèse comme un cas clinique. Ils ont conclu à un certain déséquilibre mental.

La puissance des facultés supérieures de la Sainte, intelligence et volonté, et la sérénité du sujet étaient pourtant indéniables. Pour concilier ceci avec le caractère pathologique non moins indéniable de certains phénomènes, un Jésuite, le P. Hahn, présentait en 1882 au concours de Salamanque, un mémoire où il défendait l'hypothèse d'une hystérie limitée à l'organisme physique sans déséquilibre correspondant dans la partie mentale [2]. Cette thèse d'une névrose superficielle a été reprise récemment [3].

Enfin, troisième tâtonnement : un des récents biographes de la Sainte, dont l'œuvre, malgré des lacunes

1. L'un p. ex. dans *L'état mental des hystériques*, l'autre dans *Les maladies de la volonté.*

2. *Les Phénomènes hystériques et les Révélations de sainte Thérèse, Revue des Questions Scientif.* Bruxelles, 1883.

3. Notamment par H. Norero : *L'Union mystique chez sainte Thérèse*, Paris, 1905, p. 38. Elle avait été réfutée par le P. De San, S. J. dans son *Etude pathologico-théologique sur sainte Thérèse*, Paris, Fetscherin et Chuit, 1886.

foncières, continue à jouir d'une grande réputation, Mrs Cuuninghame Graham, dans un ouvrage de 785 pages, sur vingt-huit chapitres n'en consacre qu'un seul de 33 pages à « Térèse mystique [1] ». Cette fois les phénomènes surnaturels sont laissés dans l'ombre comme des accidents subis en de mauvais jours et auxquels il ne faut accorder qu'une importance secondaire. D'après cet écrivain, Térèse ne fut mystique que pendant quelques années ; elle serait avant tout et presque uniquement femme d'action.

Je me suis attaché à étudier impartialement la *Vie* et à me pénétrer sans préjugé de l'esprit des autres œuvres. Des distinctions s'imposent : *Les phénomènes nettement pathologiques* n'ont eu, de fait, qu'une importance toute secondaire et indirecte sur les facultés mentales de Térèse. Quant aux *phénomènes mystiques* proprement dits, du moins ceux d'une nature psychique, on ne saurait leur refuser une influence sérieuse. Enfin les *états mystiques* sont beaucoup plus importants et l'état d'union, surtout depuis 1555, revêt chez Térèse une telle importance qu'il commande pour ainsi dire toute sa vie et toutes ses pensées.

Or voici ma thèse : Cette influence, au lieu d'être nocive aux facultés supérieures de Térèse, contribue à élaborer en elle une merveilleuse synthèse mentale. La sensibilité, loin d'en être étouffée ou monolatéralisée, s'affine ou s'élargit. L'intelligence de cette femme peu lettrée s'élève, sous l'influence de l'union mystique, à des hauteurs incroyables et dirige, sans un fléchissement, la volonté dans le sens du devoir. Et toutes ces facultés se coordonnent dans une merveilleuse unité d'action [2].

1. *Santa Teresa, her life and times*, a new édition, Eveleigh Nash London, 1909.

2. En défendant cette thèse je me limite encore une fois strictement à mon point de vue : l'étude de la sensibilité et des facultés intellec-

II

La vie mystique fut-elle un danger pour la sensibilité humaine de Térèse ?

Nous venons de voir que loin d'être détruite par la vie d'action, cette sensibilité s'y était au contraire élargie et que devenant, grâce à la raison, plus consciente elle devient aussi plus profonde. Mais ceci s'est-il produit, comme d'aucuns l'affirment, *malgré* la vie mystique ? ou serait-ce plutôt *grâce* à elle ?

On pourrait en douter ; car comment la sensibilité peut-elle rester humaine lorsque les sens s'écartent de tout sensible humain, lorsque le sujet ne sent que par ce que la Sainte appelle elle-même, les sens spirituels de l'âme ? Que peuvent faire encore le chant d'un oiseau, le parfum d'une fleur et, à plus forte raison, l'art humain à une personne qui respire « des parfums rares émanant des chambres secrètes », qui entend des voix pareilles à « un sifflement suave et pénétrant » provoquant dans les entrailles d'étranges mouvements de volupté, qui voit le galbe aristocratique et la blancheur nacrée de mains immatérielles et la « splendeur vivante d'une chair lumineuse » ? qui surtout ressent

---

tuelles de Térèse écrivain ; je néglige toutes les discussions qui ne s'y rapportent pas.

Je ne crois pas inutile d'insister sur la différence entre l'*état mystique*, qui, à la normale, est l'union, avec ses différents stades de préparation et d'achèvement, et les *phénomènes mystiques* tels que visions, intellectuelles ou imaginaires, transverbérations, auditions de paroles, lévitation. Il y a encore une distinction très nette à établir entre les phénomènes appelés mystiques et les *manifestations pathologiques* du mal dont souffrait Térèse : bruits dans la tête, contractions nerveuses, vertiges. La Sainte elle-même est formelle sur ce point.

Les *états mystiques* ne s'accompagnent pas toujours de *phénomènes* mystiques. Mrs. Cunninghame Graham, ne trouvant les phénomènes que dans certaines périodes relativement courtes de la vie de la Sainte, s'imagine qu'en dehors de ces périodes celle-ci n'a pas été mystique : « Teresa was a mystic but a few years » . Cette erreur est le vice foncier de cet important travail.

ces impressions animiques du vol de l'âme, de la blessure suave, du transpercement délicieux des entrailles, si fortes qu'elles rendent mesquines et méprisables les sensations extérieures les plus délicates ?

Et puis cette intimité grandissante avec le Christ, ce qu'il y a de plus pur, ce qu'il y a de plus beau, n'est-elle pas de nature à rendre désormais insensible et profondément indifférent à toute marque d'affection humaine ?

Si nous consultons les textes le doute s'accroît : Vers 1560, période de grandes grâces, une sorte de torpeur sensible semble envahir Térèse : « Lorsque sous mes sens tombe une chose belle, riche, comme l'eau, les fleurs, les parfums, la musique », (elle qui aimait tant tout cela), « on dirait que je ne les voudrais ni voir ni entendre tant est grande la différence de tout ceci avec ce que je vois maintenant habituellement. Et ainsi je perds toute envie de ces choses. Et cela en est venu au point que sauf un premier mouvement, aucun attrait ne m'en reste ; tout cela paraît vulgaire [1] ».

Dans ses communications mystiques même le travail de l'imagination diminue : « Mes visions imaginaires ont cessé [2] ».

Les grandes impulsions émotives de jadis semblent molles et souvent retombent complètement inertes. « Les actes de désir de souffrir le martyre et de voir Dieu n'ont plus de force ; le plus souvent je ne puis les faire [3] ».

Térèse va-t-elle donc devenir complètement indifférente, comme quelque yogui bouddhique perdu dans son nirvanah ? « La vie, dit-elle, est pour moi comme un songe que je traverse tandis qu'à mes côtés s'agitent des fantômes ; et je sais que lors du réveil tout cela sera néant », « *me figuro andar en un sueño y veo que en despertando sera todo nada* [4] ».

---

1. *Relation*, I. — 2. *Relation*, VI. — 3. *Ibid.* — 4. *Relation*, II.

Que répondre à cela ?

En étudiant l'amour mystique de Sainte Térèse on est frappé de voir combien, tout au moins dans son aspect extérieur, cet amour est pétri de tendresse humaine.

Tantôt elle l'exprime sous forme d'un sentiment très conscient de sa petitesse. Elle veut s'humilier devant Dieu. Près de lui elle cherche aide, protection, direction. Ainsi du Christ, de la Vierge, de saint Joseph. Par toutes les fibres de son être implorant elle s'attache à une force bienveillante qui la protège contre les forces hostiles, hommes ou démons, qu'elle sent rôder autour d'elle. Rien de la crainte servile, mais une affection humble et confiante[1].

Ceci n'est-il pas de l'amour filial ?

D'autres fois elle a d'adorables abandons. Je la trouve parlant au Christ comme à un fiancé. Reprenant la terminologie du Cantique elle parle d'étreintes, de baisers, de caresses suaves, d'enivrements et de liquéfactions intérieures ; elle célèbre la beauté de son fiancé, ses yeux, ses mains, la force splendide de ses membres. Ne bâtit-elle pas le Château sur la conception d'un rapprochement graduel entre le Christ époux et l'âme épouse ? présentation, fréquentations, fiançailles, mariage, rien n'y manque. Qu'on se rappelle la belle scène narrée dans la XVme *Relation* : Térèse vient de communier. Le Christ lui apparaît. Elle est triste. Jésus la console de caresses et de paroles affectueuses. Et voici que soudain Il lui prend les mains et les applique sur son côté, disant : « Vois mes plaies, ma fille ; ne sois plus sans moi ; la vie est brève et passe... »

Et cela n'est-il pas de l'amour nuptial ?

Je trouve enfin chez cette vierge, de véritables effu-

---

1. No os curéis hijas de estas humildades, sino tratá con El como con padre, y como con hermano, y como con señor, y como con esposo, a veces de una manera, a veces de otra... *Camino* XXVIII.

sions d'amour maternel. Les chroniqueurs racontent qu'enfermée dans le char à bâche blanche, par toutes les routes de Castille et d'Andalousie elle emportait avec elle un *niño*, sorte de poupée représentant l'Enfant Jésus, qu'elle tenait presque constamment dans ses bras. J'ai signalé la place qu'occupe la compassion dans sa vie émotive. La vue du Christ dolent, du Christ souffrant, « arrache l'âme » à cette femme, j'allais dire à cette mère. Oui, ce fut vraiment là l'aspect le plus émouvant, le plus continuel de l'amour mystique de Térèse. C'est par ce sentiment de pitié, de compassion maternelle que pénètrent en son âme ses grandes idées de réparation et d'immolation. Par simple pitié d'abord elle réclame sa part de souffrance, elle veut avec le Christ saigner sous la flagellation, tomber sous la croix et être crucifiée. Mais la réflexion, chez cette femme intelligente, en même temps que le besoin de réaliser, chez cette espagnole, lui fait voir dans les plaies de ce Christ dolent les outrages des luthériens et les péchés des infidèles. Et ce sont alors les grandes intentions d'apostolat si pathétiquement exprimées aux premières pages du « *Chemin* » et des « *Fondations* ».

Or, amour filial, amour nuptial, amour maternel, voilà-t-il pas toute la gamme de sensibilité du cœur féminin ?

Pourtant qu'on y regarde de près : Ce que Térèse ressent ce n'est pas de l'amour maternel, ni de l'amour nuptial, ni de l'amour filial. Qu'est-ce donc ? — De l'amour mystique.

Il ne faut pas se hâter de traiter les mystiques d'illusionnés sublimes ou simplement de dupes. Prenons garde de n'être pas nous-mêmes dupes des gestes et du langage.

Pour traduire ou manifester l'extrême variété des événements psychiques, nous ne disposons que de la parole et du geste : moyens bien matériels, bien limités, et que les conventions du milieu et du temps limi-

tent et matérialisent encore davantage. Des événements psychiques de nature pourtant très diverse ont déjà eux-mêmes d'étranges ressemblances. Que sera-ce lorsqu'ils seront exprimés, c'est-à-dire, matérialisés : la parole d'un mystique pourra avoir ainsi une analogie frappante avec la parole d'un érotique, comme dans le Cantique des Cantiques ; — son attitude pourra être en tous points semblable à celle d'une hystérique, comme dans la statue du Bernin reproduisant la scène de la Transverbération. On a seulement tort de conclure hâtivement de cette identité d'aspect à une identité de nature.

Térèse étant femme, c'est-à-dire être humain, il faudra bien que sa tendresse soit toujours humaine par quelque côté. Qu'elle aime filialement, nuptialement, ou maternellement, voilà seulement l'aspect accidentel de son amour. Mais au fond, elle n'aime ni un père, ni un fiancé, ni un enfant ; elle aime Dieu. Au-delà de l'idée de dépendance filiale, d'union conjugale, de possession maternelle il y a chez Térèse une idée plus haute qui meut sa volonté et émeut sa tendresse : c'est celle de sa dépendance absolue comme créature vis-à-vis de son Créateur. Même dans ses effusions d'amour maternel pour son niño, même dans sa compassion vis-à-vis du Flagellé, elle se sent la chose de Dieu. Et cette idée ne se confond jamais dans sa conscience avec l'une des trois autres ; elle reste nettement distincte ; et la tendresse qui en résulte a pour objet des réalités et des jouissances que ne peuvent donner ni un père, ni un époux, ni un enfant, mais seulement un Dieu.

Et voilà qui laisse l'objection entière. Sans doute, me dira-t-on, l'amour mystique, puisqu'il renferme en lui les différents aspects de la tendresse humaine, n'étouffe pas la sensibilité. Cela est évident ; il l'affine même et l'aiguise. Mais parce qu'il darde les facultés sur un centre

extrahumain il ne peut aboutir qu'à extrahumaniser l'émotivité et rendre Térèse insensible à tout objet humain.

Il ne peut être question de répondre à ceci par des arguments abstraits. La vie des mystiques pour ainsi dire sans exception présente une période, relativement courte, de profonde indifférence aux choses humaines et aux événements humains. Pour Térèse, en proie à l'idée du *todo nada*, cette période semble s'être présentée vers 1560. Qu'on relise sa relation à Ibañez, dont nous avons extrait nos citations. Mais dès 1565 nous la retrouvons sensible aux moindres marques d'affection humaine, délicate, affectueuse, s'intéressant aux plus petites choses, aimant la nature, l'eau, les fleurs, les beaux paysages. Tout ce que nous avons dit au chapitre précédent de sa sensibilité pendant sa vie d'action est également contemporain des événements de sa vie de contemplation. Ce sont là des faits. Est-elle moins mystique ? Non, puisqu'elle progresse jusqu'en 1572, date du Mariage spirituel. C'est que Térèse, après ne plus s'être intéressée à rien en dehors de Dieu, a fini par découvrir Dieu en tout. Et ceci est également vrai de tous les autres mystiques, de saint François d'Assise, de sainte Rose de Lima, de saint François de Sales... Térèse, au milieu des événements de sa vie contemplative, est restée par le cœur en contact étroit avec les plus petites choses d'ici-bas ; mais le contact simultané avec les plus grandes, celles du monde surnaturel, lui conférait un charme particulier déjà aux yeux de ses contemporains et cette touche de délicatesse, de grâce et de suavité qui est encore le secret de son influence sur nous.

III

Et voilà qui n'est guère contestable, ni même contesté. Ce qui l'est davantage c'est que les états et phénomènes mystiques, loin d'avoir eu quelque effet nocif

sur les facultés intellectuelles vraiment étonnantes de notre écrivain, les ont au contraire notablement aiguisées, et ont introduit dans toute sa psychologie un merveilleux équilibre.

Térèse a dit : « Je ne suis pas une faiseuse de signes de croix », et ailleurs : « Dieu nous délivre de dévotions idiotes [1] ». Graham, qui réduit l'importance des phénomènes mystiques à sa plus simple expression, se rabat sur cette parole et d'autres semblables pour prouver son intelligence. Le bel argument ! Il y a là certainement du bon sens. Mais que dit cet auteur de la scène où Térèse, voulant un jour s'humilier, s'attache au dos un bât de mule, y fait mettre une charge de pierres, s'introduit la tête dans un licou et marchant à quatre pattes se fait traîner ainsi par une sœur au réfectoire ? — C'est l'indigne invention d'un chroniqueur, dit-il. Ce chroniqueur pourtant n'est autre que Ribera, très rapproché, très respectueux et généralement bien informé.

Que dit-il des diableries sans nombre auxquelles Térèse elle-même se dit sujette ? — La Sainte, répond-il, ne vivait pas en dehors de son époque ; comme tous ses contemporains, elle a attribué aux démons ce que vivant au XXe siècle elle eût attribué à des causes naturelles. Elle avait d'ailleurs d'autres préjugés propres à son temps ; elle croyait aux signes dans le ciel accompagnant la mort des rois et tenait l'exercice du commerce pour contraire à l'honneur.

Cependant elle déclare avoir vu des démons ! Elle a vu un crapaud énorme lui apparaître ; elle éprouvait aussi des bruits étranges dans la tête; elle se jetait par terre se disant soulevée ; elle s'est « abêtie », selon le mot de Pascal, au delà de toute mesure ; car elle avait dans la puissance de l'eau bénite une foi dont elle donne des exemples fort curieux. Il est vrai que

1. *Vie*, XIII. « *Devociones a bobas* ».

ses grands contemporains, l'humaniste Vivès, Montaigne et plus tard Pascal, faisaient de même.

Tout cela est bien difficile à expliquer si l'on admet d'autre part que l'état ou le phénomène mystique ont toujours quelque fâcheux contre-coup sur l'équilibre et le jeu coordonné des facultés mentales.

Ainsi la question se dédouble :

1° Les états et phénomènes mystiques étaient-ils, par leur nature, nuisibles à l'intelligence de Sainte Térèse ?

2° Qu'en a-t-il été de fait ?

***

Il n'entre pas dans mon sujet de trancher la question de principe. Elle a été souvent traitée, et dans des sens fort différents, par les spécialistes.

Le cas pathologique d'abord est pour moi sans importance :

Que Sainte Térèse ait été hystérique ou qu'elle ait eu simplement un tempérament névropathique caractérisé, du moment que son intelligence est restée absolument indemne de ces tares, qu'on se donne beaucoup de mal à établir, je n'ai plus à m'en occuper. Si l'hystérie présumée n'a pas plus altéré les centres cérébraux de notre écrivain que ne l'a fait l'ophtalmie chez saint Paul ou l'arthritisme chez saint Alphonse, je ne vois pas l'importance qu'il y a lieu d'y attacher pour juger de la valeur de son œuvre littéraire. Et ce sont là les dernières conclusions de la science : l'état hystérique peut fort bien se concilier avec une extrême vivacité intellectuelle. Il n'était donc pas nécessaire de faire avec le P. Hahn cette insoutenable distinction entre l'hystérie intellectuelle et l'hystérie organique qui seule aurait affecté la Sainte [1].

---

1. La discussion à ce sujet est fort bien résumée par M. de Montmorrand. *Psychologie des Mystiques Catholiques Orthodoxes.* Append. III. p. 232 à 244.

Le cas psychologique est plus intéressant. Je ne fais que le résumer.

Les états et phénomènes mystiques, par leur caractère anormal et troublant, sont-ils comme tels, nuisibles aux facultés mentales [1] ?

Prenons l'état le plus typique : l'union pleine ou extase, avec ses phénomènes accessoires : suspension des puissances, rigidité cataleptique, vol de l'esprit, blessures, etc.

A priori cet état étrange semble nocif. Le mot εξτασις n'indique-t-il pas un déplacement hors du centre psychique normal, dès lors un déséquilibre ? Si ce déplacement correspond à une synthèse psychique nouvelle, au profit de la sensibilité par exemple, celle-ci n'entraîne-t-elle pas, par une loi constante, la stupéfaction des autres facultés ? Et ainsi l'extase pourrait se définir psychologiquement : une synthèse dans le déséquilibre.

Il est vrai, dans l'extase, le centre psychique se déplace ; mais le centre nouveau autour duquel, pour un moment passager, se groupe dans un état instable toute l'agibilité du sujet est tantôt au-dessus du centre normal, tantôt au-dessous. C'est là une première distinction qui spécifiera la synthèse nouvelle.

Sous le besoin impérieux de la chair affamée de volupté, un sujet peut se trouver soudain saisi par un état inférieur d'hyperesthésie animale. Or, cette soif de la chair ne va pas toujours à la volupté matérielle, mais quelquefois à une effusion de sensibilité chaste. De là des mots tendres, de là même des transports d'amour, des sensations de blessures, des délices inexprimables ou exprimées par des mots incohérents, de là

1. Il est entendu que j'écarte d'emblée comme insoutenable la thèse ancienne qui ramène tout état mystique à un état hystérique. Comme donnée initiale, je prends un sujet mentalement sain élevé à l'état mystique. On peut encore en ce cas se demander si « ses grâces » ne nuisent pas à ses facultés mentales.

enfin la raideur cataleptique des membres et le refroidissement des extrémités comme dans certains états d'ébriété ou d'hystérie à déchéance accentuée des centres nerveux.

Le centre d'attraction s'est ici manifestement abaissé. Parce qu'entre cet état d'hébétude et le ravissement de Salamanque par exemple il y a quelque ressemblance d'aspect, est-il scientifique de les identifier ? Quand il serait prouvé que chez Térèse la blessure de la Transverbération, les inexprimables délices, la raideur cataleptique est liée à des excitations inconscientes d'origine périphérique ou centrale, il serait prématuré de conclure à l'identité de l'état. Trop d'arguments militent en effet contre cette théorie.

A un degré plus élevé, mais encore en dessous du centre normal nous rencontrons l'extase décrite non plus comme une exaltation de la sensibilité physique avec étouffement de la partie mentale, mais comme une dissociation de la pensée et du sentiment, avec rétrécissement progressif du champ de la pensée et envahissement total de la conscience par un état affectif pur. Cet état affectif pur crée la sensation d'une abdication du moi et la perte du sentiment de la personnalité. C'est l'extase poursuivie dans les religions à base panthéistique : l'extase bouddhique la plus relevée, et l'état d'ébriété obtenu par le haschisch, l'éther, le mescal et d'autres toxiques. Les idées commencent par perdre leur précision ; puis se raréfient ; enfin disparaissent ; leur place est prise par le sentiment sous forme extrêmement vague d'une diffusion affectueuse du moi sur la totalité des êtres ; bientôt les limites du champ de la conscience individuelle s'abolissent et le sentiment amplifié semble envahir le monde [1].

---

1. Godfernaux poétise cet état et le généralise en disant : « Dans l'extase (?) l'âme devient sentiment pur, béatitude sans bornes, et n'est plus rien que cela : elle éprouve et réfléchit (?) le non-moi dans sa

Il est évident qu'un tel état est nocif pour les facultés intellectuelles. La prédominance de l'affectivité comme, dans l'extase précédente, la prédominance de la secousse physique éteint bien vite, si ces états sont fréquents, l'activité mentale tout au moins normale c'est-à-dire discursive.

Les dernières études de psychologie ont très justement distingué l'extase mystique catholique de ces extases d'ordre inférieur. Pour les psychologues sérieux, le centre psychique dans l'extase des mystiques catholiques comme dans l'état intuitif des génies littéraires ou des savants se trouve déplacé non au-dessous, mais au-dessus de la normale.

Mais pour certains l'extase garde encore son caractère de déséquilibre.

Et voici l'opinion de Ribot : Pour lui l'extase des mystiques est une synthèse intellectuelle. Il ne s'agit donc plus ici d'une dissociation de la pensée et du sentiment ; il y a néanmoins dissociation ; celle-ci s'opère entre la pensée et la volonté : l'extase est une hypertrophie de l'attention dans sa forme aiguë. Elle suppose une extrême activité intellectuelle avec concentration sur une idée unique. Pendant que l'intelligence se concentre de plus en plus et aboutit finalement au monoïdéisme, la volonté d'autre part s'abolit. Et Ribot prétend précisément trouver dans le *Château Intérieur* de

---

totalité confuse. Là, clarté surnaturelle (?), intuition directe, certitude (?) immédiate. Mais un pareil état ne saurait durer longtemps ; alors survient cette nuit temporaire que les mystiques ont notée. La synthèse suprême se brise, et la conscience retourne à la forme pulvérulente. » (*Revue Philosophique*, févr. 1902).

Avec une grande impropriété de termes, M. Godfernaux qui parle de certitude dans un état purement affectif, de réflexion là où le conscient est aboli et traite de surnaturelles des clartés produites par des forces naturelles, croit avoir décrit ce qu'il appelle l'extase. Il n'a fait que décrire une extase d'un genre très inférieur quoique supérieur déjà à l'hébétude animale.

Sainte Térèse, cette marche ascendante de l'esprit à l'Unité absolue[1]. Chaque nouvelle *Demeure* est pour lui une étape de plus dans la concentration progressive de la conscience. Celle-ci part de l'état ordinaire de diffusion (les abords du château) — passe par l'attention croissante — et arrive à l'unité parfaite de l'intuition (union complète et mariage mystique). L'idée alors domine despotiquement dans la conscience extatique : le moi est aboli, la personnalité est absorbée par l'intuition, l'acte électif et conséquemment la liberté disparaissent.

Beaucoup d'autres théories ont été émises : on a voulu concilier le caractère affectif et simultanément intellectuel de l'extase en défendant l'hypothèse d'une adaptation des exigences de la conscience religieuse et morale à des phénomènes dus à la névrose, sous l'action occulte du subconscient et grâce à une désagrégation partielle de la personnalité [2].

Aucune de ces solutions ne satisfait. La multiplicité des tâtonnements sans cesse renouvelés le prouve.

Pourtant des progrès ont été réalisés.

Les anciennes solutions confondant l'extase des mystiques orthodoxes avec un état de pure affectivité ne sont plus défendues aujourd'hui par aucun auteur compétent. La vie et les œuvres des mystiques catholiques sont irréductibles aux premières extases que nous avons décrites. Pour le cas qui nous occupe, ce n'est pas une personne sujette à des accès de torpeur lucide suivis d'hébétude, comme ceux qu'entraîne le haschisch ou le mescal, qui de l'âge de cinquante à soixante-sept ans aurait pu écrire des ouvrages qui sont des chefs-d'œuvre de lucidité mentale soutenue, ni qui aurait possédé une concentration mentale suffisante pour gouverner dix-

---

1. *Psychologie de l'attention*, p. 143. — 2. H. Norero, *L'Union mystique chez Sainte Thérèse*, p. 38.

sept couvents de religieuses et défendre son œuvre contre de puissantes persécutions.

Mais d'autre part la solution réduisant l'extase orthodoxe à un état monoïdéique ou purement intellectuel n'est pas plus soutenable. Car elle rend inexplicables une série de phénomènes irréductibles à un tel état.

En effet l'intuition monoïdéique « cérébralise » le sujet, du moins chez ceux que Ribot classe parmi les grands mystiques (Sainte Térèse par exemple) qui se sont fixés « dans la région des idées pures ». Or cette « cérébralisation » commande plutôt la frigidité des sens. Que deviennent dès lors les phénomènes affectifs de la transverbération, les élans, les larmes, les transports de joie, les accablements douloureux qui accompagnent les visions de Térèse ? Ils restent inexpliqués.

L'intuition monoïdéiste ne rend-elle pas non plus impossible la *vision imaginaire* que Térèse distingue nettement de la vision intellectuelle ?

Enfin, si cet état implique comme élément négatif l'abolition au moins momentanée de la volonté, la répétition fréquente de ces états (et ce serait ici le cas) nuirait à la volonté. Elle finirait par la débiliter. Voilà pourquoi les « cérébraux » sont rarement hommes d'action.

La contemplation intellectualiste atteignant le degré d'extase monoïdéique va même jusqu'à tarir la source de toute action.

Térèse y est sujette, à l'état typique, depuis l'âge de quarante-trois ans (son premier ravissement). Or à l'âge de cinquante-deux ans (fondation de Medina del Campo) cette extatique devient subitement la plus incroyable femme d'action de son siècle.

On le voit, le problème n'est pas résolu.

De toutes ces analyses faites dans le camp de la psychologie rationaliste gardons cette conclusion : Il n'est pas prouvé que les phénomènes et les états mysti-

ques, et en particulier l'extase, soient nuisibles à l'intelligence du sujet ; le contraire semble plutôt vrai.

Or c'est ce que viennent affirmer les plus anciennes doctrines de théologie mystique catholique.

Pour cette dernière, l'extase du mystique catholique orthodoxe diffère en ceci de toutes les extases décrites plus haut, c'est qu'elle réalise une synthèse mais sans aucune dissociation et partant sans déséquilibre.

L'extase mystique catholique est *une synthèse psychique totale* dans laquelle l'acte intellectuel a son rôle, car c'est une connaissance, ou mieux une intuition, mais qu'un acte de volonté amoureuse accompagne car, au dire de tous les mystiques, cette connaissance est savoureuse et expérimentale [1]. L'acte intuitif et l'acte volitif sont au premier plan ; par concomitance et seulement à titre accessoire interviennent les facultés émotives. Dans l'ordre chronologique l'acte électif et amoureux de la volonté précède. Sous l'empire d'une idée ou d'un sentiment la volonté s'échauffe, devient tout ardeur et *dispose* l'intelligence à recevoir l'illumination : C'est à ce moment qu'intervient l'agent extérieur Dieu, qui transporte *toute l'âme* au-dessus de son centre psychique normal dans un merveilleux état d'équilibre. Cet équilibre est instable, il est vrai, mais il réalise pour quelques instants l'harmonieuse et parfaite unité de toutes les forces du composé humain.

Cet état, surtout dans le ravissement, est soudain, irrésistible, impérieusement commandé par un agent extérieur, distinct de la conscience. Antérieurement déjà, par l'élévation de ses puissances, Dieu avait adapté l'âme à un ordre nouveau, notamment l'ordre surnaturel. Or le transfert de l'âme dans une synthèse psychique supérieure à son état normal s'effectue sur

1. *Quasi sapida scientia,* S[t] Thomas, II[a], II[ae], q. 45 a. 2. Gerson définit la théologie mystique : « *experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum* ». (De mystica theol. speculat.; *consid.* XXVIII).

ce terrain. Il ne saurait donc produire aucun déséquilibre essentiel [1].

Ce sommet une fois atteint, l'homme s'immobilise comme en un nouveau centre de gravité psychique : l'esprit se fixe en la contemplation intuitive; la volonté, enflammée, se stabilise sans élection dans l'amour ; les sens participent de cette immobilité de la synthèse à laquelle ils sont subordonnés, et parfois, par concomitance, arrachés à leur objet propre, ils s'arrêtent et ne voient, ni n'entendent ; les membres eux-mêmes se raidissent ; le pouls est arrêté, enfin la chaleur vitale se retire des extrémités. Si cet état se prolongeait, dit Sainte Térèse, il entraînerait la mort [2].

---

1. Dans des pages géniales de *l'Ornement des Noces Spirituelles*, Ruysbrouck, le grand Mystique de l'École flamande, décrit avec puissance la hiérarchie des forces humaines (L. II, c. II.).

L'homme, dit-il, porte en lui une triple sorte d'unité : L'unité de vie (synthèse essentielle), l'unité des facultés supérieures ou d'âme (synthèse spirituelle), l'unité des puissances corporelles ou d'âme animale (synthèse des forces animales). Entre ces trois unités existe une merveilleuse hiérarchie : le faisceau des puissances corporelles est subordonné à l'unité des facultés supérieures (mémoire, intelligence, volonté) et celle-ci est subordonnée à la synthèse essentielle vitale. Dieu, dit-il, a élevé toute cette hiérarchie à une capacité nouvelle : L'unité corporelle à la capacité d'œuvres morales surnaturelles, l'unité spirituelle à la capacité d'actes de connaissance et d'amour surnaturels, l'unité essentielle à la capacité de la contemplation intuitive, sans intermédiaire et sans distinction. Cette contemplation intuitive dans l'unité essentielle réalise le summum de l'équilibre de toutes les forces humaines.

Par le péché d'origine et, personnellement, par l'erreur, le faux amour, le vice, l'homme a démonté cette hiérarchie surnaturelle et brisé la synthèse totale. Son seul effort doit donc consister à rétablir la hiérarchie de ses forces pour atteindre à nouveau l'équilibre dans l'*unité*. Il ne pourra l'atteindre pleinement que dans l'*union mystique*. — Pour l'interprétation et l'explication de ces vues originales du grand Mystique, je renvoie à l'excellent ouvrage de Mgr Waffelaert : *L'union de l'âme aimante avec Dieu ou guide de la Perfection d'après la doctrine du Bx Ruysbrouck* (trad. R. Hoornaert). Desclée, 1916. Voir p. 39 à 41 ; 45 à 49 ; 88 et suiv. ; 97 et suiv.

2. Il faut se garder de confondre cette immobilité avec l'hébétude animale. « Aucune faculté de Sainte Thérèse n'est véritablement paralysée pendant l'extase. » (Dr Goix), « Les phénomènes de mort sont bien plus apparents que réels », (Mgr Farges) c'est-à-dire plutôt extérieurs que profonds.

Tous les mystiques catholiques ont la même notion de l'extase ou de l'union mystique : une connaissance expérimentale et, dans une certaine mesure, consciente du divin. Pour tous, elle se passe essentiellement dans la partie supérieure du moi spirituel qu'ils appellent *le centre de l'âme, la fine pointe de l'esprit*, etc. Tous déclarent voir, entendre, ou du moins apprendre quelque chose (visions imaginaires et intellectuelles, auditions de paroles formelles et substantielles) bien qu'ils ne sachent pas toujours rendre compte de ce qu'ils ont vu ou entendu [1].

Tous déclarent que cet état est dû à un agent extérieur. Il est anti-scientifique de rejeter en bloc et à priori leur témoignage. Quant à la ressemblance, même très forte, des attitudes concomitantes avec des cas d'hyperesthésie affective, elle ne prouve rien.

L'action produite sur l'intelligence du mystique est généralement une illumination soudaine. Celle-ci est souvent éblouissante ; elle inonde l'esprit du contemplatif de plus de lumière qu'il n'en peut supporter. Il parle alors de « ténèbre lumineuse ».

Il parle aussi de « vive flamme d'amour » et de « brasier ardent ». C'est que la clarté intense incendie la volonté qui est tout ardeur ; non pas « abolie », ni « anéantie », comme le veut Ribot, mais unifiée et sans élection (du moins dans les degrés aigus) et si enflammée qu'elle neutralise parfois les forces de la pesanteur et entraîne le corps à sa suite. De là des phénomènes de lévitation.

Quant à la sensibilité proprement dite, elle stagne, sans objet, absorbée dans l'ardeur de l'esprit. Y a-t-il d'autres causes qui la suspendent ? Je ne sais. Toutefois le trop-plein de l'activité supérieure déborde souvent sur la partie sensible et c'est alors, par redondance,

---

1. Pour plus de détails consulter les spécialistes, p. ex. Poulain, *des Grâces d'oraison*, Paris, 1914. Beauchesne, ch. XVIII § 4, p. 288. Voir aussi ch. XIX et XX. — Cfr Ste Térèse : *Vie*, XXV : *Relation*, V.

la foule des phénomènes purement affectifs : larmes, suavités, frémissement des entrailles, évanouissements. Aux yeux des neurologues ils ont une grande importance. Qui se limite à leur étude reste à la périphérie de l'état mystique et ne le peut comprendre.

De ce court résumé de la question de principe, il ressort que les états et phénomènes mystiques n'ont pu nuire aux facultés intellectuelles de notre écrivain ; qu'au contraire ils ont pu et même, si l'on admet la théorie catholique, ils ont dû lui ouvrir dans l'intelligence de merveilleux horizons, unifier l'action de ses facultés et décupler ses énergies.



Nous pouvons maintenant passer à la question de fait.

A partir de 1555, date de sa conversion à la vie parfaite, et surtout à partir de 1558, date de son premier ravissement, l'intelligence de Térèse est-elle allée en diminuant, s'est-elle simplement maintenue, ou s'est-elle développée ?

Le seul rapprochement des dates est extrêmement suggestif. La grosse erreur de beaucoup de psychologues de la névrose est de raisonner le cas « in abstracto » sans tenir compte de la chronologie.

Voici un tableau comparatif de l'activité intellectuelle de Sainte Térèse et de ses grâces mystiques qui se passe de commentaires.

Je néglige les premières grâces de quiétude et d'union qu'elle dit avoir reçues vers l'âge de vingt ans.

En 1555, bouleversée à la vue d'une statue de Christ flagellé, Térèse imprime à sa vie une direction nouvelle qu'elle gardera jusqu'à sa mort.

En 1556, elle est favorisée des oraisons de recueillement, de quiétude, de sommeil des puissances et d'union-

En 1557, elle a sa première vision intellectuelle du Christ et la même année une vision partielle de son humanité. Elle entend très fréquemment des paroles divines.

En 1558, vision totale de l'humanité qui se répète fréquemment ; elle atteint l'union pleine et a son premier ravissement.

Or c'est à cette même époque qu'elle fait son terrible vœu de perfection. Ceci n'est pas un indice de psychasténie.

En 1559-60 commencent les transverbérations ; un séraphin lui apparaît, portant un dard à pointe de flamme qu'il lui plonge au sein des entrailles.

C'est en 1559 que la Sainte se plaint de se voir privée de ses lectures, on dirait aujourd'hui de ses études, par l'Index de Valdès, qui vient de paraître. Ceci ne révèle point « un état aigu de neurasthénie ! »

C'est aussi vers 1560 qu'elle a sa fameuse vision de l'enfer. Or de la même année date sa première relation à ses confesseurs, le premier document que nous possédions de son style. C'est un chef-d'œuvre de lucidité intellectuelle.

En 1561 lui apparaissent à divers intervalles, sainte Claire, la Vierge, qui la revêt d'un vêtement éclatant, saint Joseph, saint Pierre d'Alcantara. Ses transports et ses ravissements sont d'une extrême véhémence.

C'est le moment où elle médite sa première fondation. C'est le moment où, pour la première fois, nous la verrons déployer, dans cette fondation de San José d'Avila, ses grandes qualités de diplomatie et de souple mais irréductible ténacité. On n'y retrouve rien d'une personne qui vivrait en des états purement affectifs.

En 1562, les ravissements deviennent irrésistibles. Cas de lévitation en public. La vision ordinaire de l'humanité est remplacée par une vision de l'humanité glorieuse d'une splendeur inouïe. Son état d'âme est

des plus étranges. Elle perd le goût de toute beauté créée et de toute affection humaine.

Dans la première moitié de l'année, elle écrit au P. Ibañez une relation lumineuse sur cet état bizarre. En juin, donc encore en cet état, elle termine la première rédaction de la *Vie*. A la fin de cette même année ou au début de l'année suivante, elle commence la première rédaction du *Chemin de Perfection*, qui témoigne d'une forte concentration intellectuelle et est un monument d'esprit pratique et d'enthousiasme positif.

Vers 1563, époque de sérieux travail intellectuel, la Sainte voit au-dessus de sa tête le Saint-Esprit en forme de colombe. Elle rédige les *Constitutions* de la Réforme, commence la seconde rédaction de la *Vie* et écrit une *Relation* spirituelle à un confesseur.

Vers 1564, désirs angoissés de quitter la vie ; ils produisent des ravissements douloureux d'une intensité telle qu'ils ressemblent à une agonie : mourir, s'écrie la Sainte, ou souffrir ! Cet état se prolonge jusqu'en 1571. Au mois d'avril 1571 a lieu la fameuse extase de Salamanque. Cette agonie d'angoisse atteint alors son point culminant : le *trépassement*.

Or pendant cette période, la Sainte achève sa seconde rédaction de la *Vie* (1565) ; fonde, au milieu de quelles contradictions ! Médina del Campo (1567), Malagon, Valladolid, le premier couvent de Déchaux à Duruelo, et commence les *Exclamations* (1568). Nous avons de cette dernière année onze lettres de sa main. En 1569, elle fonde Tolède et Pastrana, achève la seconde rédaction du *Chemin* ; il nous reste de cette année six lettres. En 1570 elle fonde Salamanque ; sept lettres. Enfin en 1571, ayant fondé Albe, après l'extase au sortir de laquelle elle compose la célèbre glose : *Muero porque no muero*, elle est mise à la tête du Monastère non-réformé de l'Incarnation qu'elle gouvernera pendant trois ans avec une incroyable maîtrise.

En 1572, faveur culminante du Mariage Spirituel. Stabilisation dans l'état mystique. Apaisement des transports ; béatitude dans la possession paisible ; la Sainte jouit d'une manière habituelle de la présence et de la vision intellectuelle des trois Personnes divines. Cet état de paix se prolonge ju qu'en 1576.

Pendant ce temps la Sainte commence le récit de ses *Fondations*, la plus humaine et la plus joviale de ses œuvres (en 1573) ; écrit les *Conceptos* ; fonde Ségovie (1574), Béas, Séville (1575), Caravaca ; rédige le *Modo de Visitar*, ce petit écrit si pénétrant, presque terre à terre de lucidité psychologique ; reprend le récit de ses *Fondations* et écrit deux fameuses *Relations* à Rodrigue Alvarez (1576).

De plus nous possédons de cette période environ cent-vingt lettres qui touchent à tous les genres. La plupart sont d'une simplicité et d'une bonhomie extrêmes ; il y est question de chapons, d'œufs et de noix de cocos. De 1576 nous en avons gardé soixante-neuf, parmi lesquelles son merveilleux plaidoyer pour la Réforme adressé au Général de l'Ordre prévenu contre elle.

Mais en cette même année, — est-ce un résultat des ennuis et des tracasseries sans nom qu'on lui fait endurer ? — les transports douloureux recommencent. 1581 la retrouvera de nouveau apaisée dans la calme jouissance de l'union mystique. Dans l'intervalle elle reçoit de fréquentes apparitions, des encouragements célestes, des inspirations d'en haut. Les démons s'acharnent contre elle. L'un d'eux la précipite d'un escalier ; la Sainte a le bras gauche cassé (1577). L'union avec Dieu est ininterrompue.

Or entre 1576 et 1581 se place la période la plus active de sa vie :

En 1577, immobilisée à Tolède par ordre du nonce, Térèse écrit en six mois le livre sublime du *Château Intérieur*. Pendant cette année et les suivantes, elle

soutient pour ainsi dire à elle seule le choc de la persécution des Mitigés. Elle dirige toute la Réforme à l'extérieur comme à l'intérieur. Sa correspondance est écrasante. « Ces lettres me tuent », dit-elle ; elle écrit parfois jusqu'à trois heures du matin. Elle écrit au Nonce, aux Supérieurs de l'Ordre, au Roi. Le ton de ses lettres est simple, mesuré, ordinairement jovial ; jamais de dépression ni d'exaltation excessives ; rien qui ressemble dans ces terribles circonstances à un manque de mesure.

En 1579 elle s'occupe de revoir le texte du *Chemin* pour l'envoyer à Don Teutonio de Bragance en vue de l'impression.

En 1580 elle revoit le *Château* au parloir de l'Incarnation avec les Pères Yanguas et Gracien. Elle fonde Villanueva et Palencia, reçoit des révélations au sujet de ses fondations.

En 1581 elle fonde Soria et continue le récit des *Fondations*.

C'est de 1581 que date cette relation émouvante à son vieil ami l'évêque d'Osma sur l'état de son âme.

La soif intolérable de la mort a cessé. La Sainte ne veut plus que « servir ». Les transports véhéments se sont mués en une ineffable certitude. Le terme approche. Rien ne peut lui enlever cette paix.

Les visions à images ont cessé ; seules les visions intellectuelles du plus haut degré et les paroles substantielles persistent. C'est comme l'attente paisible d'une hostie qui se livre.

Elle devra cependant demander encore à ses facultés intellectuelles et à son énergie leur suprême rendement dans la très dure fondation de Burgos (1582). Puis c'est le retour pénible vers Avila qu'elle n'atteindra plus. Elle s'arrête à Albe, épuisée ; s'alite le 20 septembre et meurt enfin le 4 octobre après quatorze heures d'extase.

Comme on le voit, les états et phénomènes mystiques

n'ont jamais entravé l'activité intellectuelle de Térèse. Celle-ci est au contraire si intimement liée à ceux-là qu'il est tout à fait contraire à la réalité de vouloir, comme on l'a fait, couper sa vie en périodes mystique, intellectuelle et active.



Mais ces phénomènes et ces états, par leur caractère grave, anormal, étrange, auront peut-être enlevé à Térèse sinon la lucidité et la force pénétrante de son intelligence, au moins les qualités primesautières de vivacité, de grâce, d'ironie qui lui donnaient en sa jeunesse tant de charme ?

Je ne concéderai même pas cela.

Térèse qui, selon le mot d'un de ses biographes, possédait « le plus parfait bon sens qui ait jamais habité une cervelle humaine », ne fit qu'accroître au milieu de ses extases ce don précieux.

Loin de devenir l'idéaliste éthérée qui ne touche plus la terre que de la pointe des pieds, elle continue à se rendre compte que « nous ne sommes pas des anges » et « que ce n'est point notre nature de faire l'ange ». Elle écrit cela en 1577, en pleine description de ses états sublimes.

Et ce merveilleux bon sens qui n'est en somme que l'expression de son sens peu commun de la mesure, s'agrémente de tant de bonhomie, de jovialité simple et même d'ironie, qu'on se demande si jamais être humain a contenu en lui au même degré ces deux extrêmes : tant de sublimité sous un si simple vêtement.

Jusqu'au bout, cette bonne femme de Castille, si enracinée à sa terre, aima le *dicho* fin et le bon mot. Et c'est bien là le portrait que nous ont laissé d'elle, sans exception, ses contemporains, les premiers chroniqueurs, les légendes populaires.

Peu de jours avant sa mort, comme elle revenait de Burgos vers Avila, épuisée, tuée par l'hiver, souffrant d'asthme, l'estomac ruiné, minée de fièvres, le duc Don Fadrique lui envoie un courrier pour lui demander de faire le détour par Albe afin de soutenir et de consoler sa femme dont l'accouchement était proche. Malgré ses souffrances la Sainte accède. Comme elle approche de la ville, un second courrier vient annoncer que l'événement s'est produit, et que tout danger est passé. En apprenant cette nouvelle, et sans dépit pour l'inutilité du grand effort qu'on lui avait demandé, Térèse a ce mot : « Dieu soit loué ! Voilà que la Sainte ne sera plus nécessaire ! »

Et comme, arrivée à Albe vers six heures du soir, elle est si lasse qu'elle doit immédiatement s'aliter, elle a encore la force de dire en souriant : « Il y a vingt ans que je ne me suis plus couchée si tôt ».

Sa simplicité fut extrême et semblait croître avec les faveurs dont Dieu la gratifiait. Elle avait horreur de passer pour Sainte, mais elle subissait sans janséniste ennui l'enthousiasme des foules. Jadis à vingt ans, dans ses élans transcendants vers l'élévation morale, elle s'était déjà sentie une telle liberté d'esprit qu'il lui semblait, disait-elle, « tenir le monde sous ses pieds [1] ». A soixante ans elle le tenait encore ainsi ; mais elle savait mieux, maintenant qu'elle avait troqué ses titres de noblesse contre un simple nom de nonne, le cas qu'il faut faire de l'homme, « cette argile à briques », et de « cette comédie burlesque » qu'est la vie.

Si les louanges la laissaient presque indifférente, elle avait un faible prononcé pour les critiques : Un jour, racontent encore aujourd'hui les habitants du petit bourg de Manzanarès, la Sainte fit arrêt chez eux. Comme elle aimait les perdrix, son hôte, Don Miguel

1. *Vie*, IV.

Merino de Moralès, lui en servit. Une servante de la maison se permit là-dessus des remarques sur le peu de mortification de « *cette Sainte !* » Celle-ci lui répondit en riant : « Louez plutôt la charité de votre maître et apprenez que « *cuando perdiz, perdiz y cuando penitencia, penitencia !* [1] »

Son amour pour les critiques et les persécutions allait même un peu loin. En pleine persécution des Mitigés, le P. Gratien, à bout, s'en vint un jour raconter à la Mère les tracasseries inouïes dont la Réforme était l'objet. Or à mesure qu'il parlait, il vit le visage de Térèse s'éclairer et devenir radieux. Il renchérit pour l'apitoyer, et voici qu'elle se mit tout à coup à se frotter les mains « comme quelqu'un à qui arrive un grand bonheur, alors que mon âme, dit Gratien, était inondée d'amertume [2] ».

Elle ne faisait aucun cas de tout ce qui est de pure convention. Elle ne se donne pas grand mal pour combattre les raffinements d'étiquette invraisemblables dont l'Espagne d'alors était esclave : elle se contente de ne pas les observer. Elle s'embrouille terriblement dans les titres d'Altesse, de Révérence, de Grâce, de Seigneurie, et a conscience de commettre d'innombrables bévues. Ce n'est pas qu'elle ne sache traiter comme il convient Doña Mascareñas, la duchesse Marie Henriquez et la princesse d'Eboli ; mais elle faisait la part de l'estime sincère et du raffinement hypocrite. Celui-ci n'aveugla jamais son bon sens.

Et le monde voudrait que ses filles observent ces conventions compliquées et suive ces modes ! « Il doit y avoir malentendu, dit-elle, finement. Il est probable

---

1. « Quand il s'agit de perdrix, mangeons des perdrix, et quand il s'agit de pénitence, faisons pénitence ». Le P. Silverio met en doute l'authenticité du fait. Quoi qu'il en soit, ce petit trait nous renseigne sur l'idée que la légende populaire se faisait de la Sainte.

2. Gratien, notes à la *Vida de la M. T. por Ribera.*

qu'un jour quelque saint aura enseigné que le couvent devait être une Cour où l'on formait les futurs courtisans du ciel, et qu'on l'aura compris de travers [1] ».

Ses révélations et ses visions étouffèrent si peu ses qualités positives qu'on l'a rarement prise en défaut lorsqu'il s'agissait de pénétrer les intentions secrètes de son semblable. Elle sait que les hommes restent toujours des hommes et que les meilleurs ont parfois leurs petites combinaisons. Ce n'est pas à elle qu'on apprendra que si la simplicité est une vertu, la niaiserie est un vice. « Dieu nous montre, écrit-elle à Gratien qui s'est laissé prendre, le peu de cas que nous devons faire des créatures, quelque bonnes qu'elles soient, et qu'un peu de malice n'est pas mauvais et non cet excès de simplicité [2] ». Bref, laissons-là, je vous prie, la naïveté et ne soyons plus dupes.

N'être pas dupe ! Il serait certainement excessif de dire que Térèse dupa quelquefois son prochain ; mais à coup sûr elle-même ne fut jamais dupe qu'en apparence ou du moins volontairement et par humilité.

Il est piquant de constater comment, après avoir été enlevée au ciel dans ses extases, elle savait rapidement en redescendre pour voir un peu tout ce qui s'était tramé sur cette terre pendant son absence.

Il y a trois sortes de gens qui consciemment ou inconsciemment ont, plus que d'autres, une propension à duper leur semblable : Les savants, les femmes, les gens d'affaires. Térèse eut affaire aux savants dès que sa vie intérieure dépassa la règle commune ; aux femmes sitôt qu'elle fut prieure ; aux gens d'affaires dès qu'elle se mit à fonder.

Les gens d'affaires, ce furent les avocats, les prêteurs d'argent, les propriétaires ; ce furent les autorités avec

1. *Vie*, XXXVII. — 2. Lettre d'avril 1579.

lesquelles il fallut souvent négocier ; ce furent encore les bienfaiteurs ambitieux, qui ne jouaient un rôle dans l'érection d'un nouveau monastère qu'avec le secret espoir de se mêler plus tard de ses affaires intimes.

Passe encore pour Térèse de devoir écrire au roi Philippe après s'être adressée à Dieu ; passe encore de s'entendre traiter de « vagabonde » par Monseigneur le Nonce après s'être entendue appeler « ma fille » par le Christ ; mais après avoir goûté dans l'oraison toutes les douceurs et reçu toutes les caresses, recevoir de ce bourru de Pierre de la Vanda un paquet de sottises avec menace d'expulsion si elle ne paie pas son bail !

Ah ! ces fondations, faites entre deux visions, à la suite d'une révélation, après une heure d'extase, hâchées de lourdes épreuves spirituelles, de ravissements, d'agonies, de vols spirituels, d'encouragements ou d'abattements sublimes, comme si chaque fondation, chaque acte extérieur de sa vie active n'était qu'une goutte de sang sur le long tissu immaculé de sa vie mystique !

« Voici, dit-elle, non sans ironie, une pauvre Carmélite, sans aide de personne sauf du Seigneur, mais chargée de patentes et de bons désirs [1] ! ». Et les procès se mettent à pleuvoir ; les discussions et les pourparlers ne finissent point ; un évêque oppose une sourde résistance ; il faut faire le siège d'un chanoine influent ; et le Provincial des Mitigés qui fulmine, frappe du pied et froisse des bulletins de vote !

Mais Térèse sait bien que ce n'est point avec des supplications seulement qu'on émeut les volontés. Si Monseigneur s'indigne, quelques petits présents l'apaiseront. Cette pauvre, qui a volontairement renoncé à l'emprise mauvaise de l'argent, connaît trop ce levier des grandes entreprises pour ne pas le faire jouer. Il

1. Fondation, II.

faut de l'argent ; il faut des garants ; il faut que tel gentilhomme qui a du bien lui soit favorable ; il faut, c'est la grande force des Mitigés, que la Réforme sache, à coups de ducats, se concilier en Cour de Rome, quelque précieuse influence.

Il y a aussi le levier de la crainte que Térèse sait faire agir. Si Monseigneur s'oppose à une œuvre aussi belle, qu'il craigne le jugement de Dieu !

Dans son admirable plaidoyer pour la Réforme, cette femme très fine a une façon si délicate de faire comprendre au Général de l'Ordre que le Roi est pour elle, qu'il serait fort laid d'appliquer ce vilain mot de chantage à ces quelques phrases qui n'ont l'air de rien mais qui cependant ont dû faire réfléchir ce bon P. Rubeo.

Il faut s'assurer des protecteurs locaux. Voici par exemple un capitaine. Cela ne se laisse prendre que par la vanité. « Offrez-lui, écrit-elle à Marie de Saint-Joseph, de prendre à sa charge la chapelle maîtresse », ce qui était un grand honneur. « Envoyez-lui en outre quelques cadeaux et n'oubliez pas, bien qu'il n'y ait aucun motif, de vous montrer très reconnaissantes [1] ».

Et quelles merveilles de diplomatie ne fallait-il pas réaliser pour écarter des protecteurs indésirables, pour ne froisser personne, pour ne point faire d'ennemi. Comment renvoyer par exemple, sans compromettre son honneur et ne point s'attirer sa haine, un confesseur qui a mis, par sa direction insensée, tout un couvent en désarroi !

Térèse, malgré ou mieux grâce à ses faveurs mystiques, parvient à son but et se débrouille toujours. Elle se débrouilla même dans cette épouvantable mêlée où elle eut contre elle tout un ordre influent et riche et en arriva finalement où elle voulut : le bref de séparation et l'érection des Déchaux en Congrégation distincte.

---

1. Lettre à Marie de Saint-Joseph, 11 nov. 1576.

On ne voit pas bien le rôle qu'aurait joué dans tout cela l'unification monoïdéique et l'hystérie stupéfiante.

Mais si Térèse faisait face au dehors et agissait à Rome et à Madrid, elle faisait face aussi au dedans et menait de front ses ravissements et la direction intérieure de ses couvents qui aurait suffi à l'absorber toute.

Ici elle avait affaire aux femmes : D'elles non plus il ne fallait pas être dupe ! Et Dieu sait si, avec toutes ses extases soi-disant nocives aux facultés mentales, la pauvre sainte a risqué de l'être !

Les plus redoutables n'étaient pas ces femmes influentes et riches qui, bienfaitrices encombrantes, voulaient imposer leurs vues et risquaient de tout déformer, comme cette malheureuse princesse d'Eboli. Celles-là trouvèrent vite à qui parler. Comme il fallait être plus en garde contre celles qui ne possédaient que leurs simples armes de femmes ! contre ces bonnes religieuses dénuées de tout, sauf de cela, et qui savaient si bien faire admettre leurs petits caprices ! Le confesseur y passait, le Visiteur y passait, mais Térèse n'y passait pas. « Allons, écrit-elle à Gratien, alors Visiteur, ne vous fiez donc pas à des religieuses : *no se crea de monjas !* Si elles ont envie d'une chose elles vous en feront voir de toutes les couleurs, c'est moi qui vous le dis : *que yo le digo si una cosa han gana, que le hagan entender mil !* [1] »

Comme elle connaît la psychologie féminine ! « Veuillez prendre note de cela, mon Père, et croire que je connais mieux les caprices des femmes que vous ! [2] »

Oui ! comme elle les connaît ! leurs qualités sans doute, car elle sait faire un éloge senti de ses filles ; mais aussi leurs défauts, jusqu'à leurs tout petits défauts, ces « *menudencias de dentro* » dont le démon est si habile à se servir. « J'ai bien dû rire, écrit-elle au P. Mariano,

1. Lettre à Gratien, 1er sept. 1582. — 2. Lettre à Gratien, fin de 1575.

en entendant Votre Révérence dire qu'à voir cette postulante vous sauriez vite ce qu'elle est ! Nous ne sommes pas si faciles à connaître, nous autres femmes [1] ! »

« Elle est si femme, écrit-elle à propos d'une de ses prieures, qu'elle va de l'avant et négocie, ni plus ni moins que si elle avait la permission, et elle fait accroire au Recteur, qui ne sait rien de l'achat... que tout ce qu'elle fait elle le fait par mon ordre ; et elle me dit à moi que le Recteur agit d'après les vôtres. C'est une vraie embûche du démon ! je ne sais où elle cherche cela, car elle ne voudrait pas mentir ; mais le grand désir qu'elle a d'acquérir cette malheureuse maison doit lui troubler la tête [2] ».

Et si une femme, une religieuse, est déjà un fil si retors, quel écheveau embrouillé ne sera pas tout un couvent. « Je sais par expérience, dit Térèse, ce que c'est que beaucoup de femmes réunies ! *Dios nos libre* [3] ! »

Le bon sens ironique se donne ici libre cours : Et elle parle en riant de ces religieuses qui se soignent et « ne semblent être entrées au couvent que pour tâcher de ne pas mourir [4] », et de celles qui « un jour se jugent dispensées du chœur parce qu'elles souffrent de la tête ; le jour suivant parce qu'elles en ont souffert, et enfin le troisième jour pour ne plus en souffrir [5] ».

D'autres au contraire, égarées par une imagination malade, se croient le jouet des démons ou se figurent être gratifiées de toutes sortes de visions et de révélations : « Si j'étais là, écrit-elle à une de ses prieures, il ne se passerait pas autant de choses extraordinaires dans votre couvent, croyez-moi ! [6] »

Si au moins les confesseurs y voyaient clair !

---

1. Lettre du 21 oct. 1576, à Mariano de S. Benito. — 2. Lettre du 1er sept. 1582 à Gratien. — 3. Lettre du 29 juillet 1573 au P. Ordoñez. — 4. *Chemin*, X. — 5. *Ibid*, X. — 6. Lettre du 4 juin 1578 à Marie de Saint-Joseph.

Ah ! ces théologiens, ces *letrados* comme elle les appelle, car ce mot de « lettrés » a presque toujours ce sens chez Térèse, comme ils se trompent parfois lourdement avec tout leur pesant savoir !

Certes, elle en a connu d'excellents, de véritables : « un lettré de bon aloi, dit-elle, ne m'a jamais trompé [1] »; mais cette distinction faite, la Sainte se sent désormais à l'aise pour lancer quelques pointes à ceux qui ne réalisent pas le grand idéal qu'elle s'en forme.

« Certains théologiens (est-ce leur faute ?) ne sont pas menés par Dieu dans les voies de l'oraison ; ils n'ont pas le plus petit commencement de la chose ; dès lors ils prétendent tout conduire avec tant de raison et tellement à la mesure de leur propre intelligence qu'on dirait qu'avec leur science ils doivent comprendre toutes les grandeurs de Dieu ! Ah ! s'ils apprenaient seulement un peu de l'humilité de la Vierge très sainte [2] ».

Cette allure de dispute et de dogmatisme était évidemment au pôle opposé des tendances de la Mère. Elle soumet un jour au P. Ibañez son idée arrêtée de fonder son premier monastère sans revenus. Le Père répond « en m'envoyant, dit-elle, deux feuilles pleines de dispute et de théologie pour m'en dissuader ». Et elle ajoute ironiquement : « Je lui répondis que je ne désirais pas faire usage de théologie pour ne pas suivre ma vocation, mon vœu de pauvreté et les conseils du Christ en toute perfection, et qu'il voulût bien, pour cette fois, me faire grâce de sa science [3] ».

Pas plus que des complications de l'étiquette mondaine, cette femme très intelligente n'a été dupe des raisonnements à grand éclat, ni des savants qui viennent « remuer toute la rhétorique [4] ! » Ce fut le cas à propos des arguments qu'on lui servit pour lui prouver qu'à un certain degré d'oraison il faut renoncer à con-

1. *Vie*, V. — 2. *Conceptos*, VI. — 3. *Vie*, XXXV. — 4. « *Trastornar la retorica* », *Vie*, XV.

templer l'humanité du Christ. Elle répondit paisiblement : « tout cela doit être juste, puisque des personnes si spirituelles le prétendent... » mais « *aqui no hay que arguir*, le raisonnement n'est pas ici de mise... et devant la Sagesse infinie un peu d'étude de l'humilité et un acte de cette vertu valent plus que toute la science du monde [1] ».

Pour souligner cette mauvaise attitude dogmatique qui impose volontiers sa façon de voir, Térèse a de petits traits féminins qui sans être méchants n'en sont pas moins acérés. Lors du voyage de Séville, la petite caravane de la fondatrice, conduite par le bon Julien d'Avila, se trouva, en passant à Cordoue, pressée par une foule de curieux assez peu sympathique. Or c'était l'heure d'entendre la messe. Il se fit que l'église où la petite troupe croyait trouver asile était bondée. Le bon sens disait de ne rien brusquer et, pour éviter l'esclandre, de laisser plutôt la messe. C'était l'avis de la Mère. Ce ne fut pas celui de Julien d'Avila ; « et, dit la Sainte très finement, comme il était théologien, nous dûmes toutes nous ranger à son avis, *y como era teologo hubimonos todas de llegar à su parecer* [2] ». Et ce fut bien, dit Térèse humblement. Ce fut au contraire fort mal et Julien d'Avila avoue lui-même dans sa relation qu'il s'en repentit.

La Sainte souligne parfois d'un trait plus gros ce manque d'humilité chez les « *letrados* ». « Ils mettent leur point d'honneur dans des minuties qui m'étonnent. Il faut sans doute que les *lettrés* se conduisent suivant leurs lettres ; cela je l'ignore ; mais celui qui en est arrivé à être professeur de théologie ne peut plus s'abaisser à être professeur de philosophie. C'est là un point d'honneur, qui veut que l'on monte et non pas que l'on baisse. A leurs yeux, même si on le leur commandait

1. *Vie*, XV. — 2. *Fondations*, XXIV.

au nom de l'obéissance, ce serait un affront. Et il y en aurait pour prendre leur parti, et pour dire que c'est une injustice ; et aussitôt le démon découvrirait des arguments, car il paraît que pour ces cas il s'en trouve même dans les livres saints [1] ».

Ah ! ces docteurs, ces exégètes intéressés qui sollicitent les textes et trouvent tout dans la Sainte Écriture, ils ne lui en imposeront pas ! On a trop tourmenté cette femme sans lettres avec ces fameux textes et elle a vu entre ces docteurs trop de disputes sans résultats pour s'en laisser conter encore. Soupçonne-t-elle que « ceux qui lui ont ordonné d'écrire » ne font que chercher dans ce qu'elle écrira sur ses états d'oraison des arguments pour leurs pugilats mutuels ? On le dirait dans ce petit passage et d'autres semblables : « Ceci, dit-elle parlant de la quiétude, est bon pour les lettrés qui m'ont ordonné d'écrire, car tous, grâces à Dieu, en sont arrivés à cet état ; or il pourrait se faire qu'(au lieu de laisser là le discours) ils passent leur temps à appliquer les Écritures ». Et ceci déjà n'est pas exempt d'ironie, car il s'agit précisément en ce passage de ces lourdauds qui « lancent sur cette pauvre petite étincelle d'amour qui vient de naître en l'âme de grosses bûches, c'est-à-dire ces lourds raisonnements qui paraissent si doctes mais qui dans l'espace d'un credo l'auront étouffée ». Mais elle ajoute deux lignes plus loin : « Cela est fort bien avant et après, mais dans le moment même de la quiétude on n'a que faire de ces raisonnements [2] ».

C'est avec une joie malicieuse que Térèse lance ainsi, même à ses excellents directeurs, qu'elle aimait tant, d'innocents brocards pour se venger du travail supplémentaire qu'ils lui infligent et qui l'arrache à son rouet, à son balai, à ses marmites et même à son sommeil.

On aurait grand tort de conclure que Térèse veut

---

1. *Chemin*, XXXVI. — 2. *Vie*, XV.

opposer la théologie à la mystique et l'intuition au raisonnement. Rien n'est plus faux. Car elle exprime si souvent son admiration pour les savants véritables qu'elle se sent d'autant plus à l'aise pour combattre à coups d'épingles, c'est-à-dire en femme, ces demi-savants toujours apeurés dont elle a horreur.

Parlant de ces hommes d'autant plus prudents et modérés qu'ils sentent leur science plus vacillante : Mais s'il vous arrive, dit-elle, d'avoir des révélations, plus aucun confesseur ne vous croira. « Et il y en a peu qui ne vous jetteront pas dans l'épouvante. Et vraiment ils s'effraieront moins de vous entendre déclarer que le démon vous suggère des tentations de blasphème, vous pousse à des choses extravagantes et déshonnêtes, qu'ils ne se scandaliseront en vous entendant dire qu'un ange vous est apparu, qu'il vous a parlé, ou que le Christ en croix s'est montré à vous [1] ».

Elle se montre d'ailleurs bien plus sévère vis-à-vis de ces confesseurs qui n'ont aucune science et qui sans science et sans sainteté prétendent diriger des religieuses. Ceux-là, sans ironie mais avec amertume, elle les appelle : « Ces misérables dévots, destructeurs des épouses du Christ [2] ! »

Toutefois, quand Térèse manie l'ironie, elle garde toujours la mesure et vise à ne pas blesser, même lorsqu'on s'est efforcé de la blesser elle-même.

Et si Sainte Térèse ne fut dupe ni des gens d'affaires, ni des femmes, ni des théologiens, il est peu probable qu'elle l'ait été d'elle-même. A lire ses œuvres on constate bien vite qu'elle n'attache à tous les *phénomènes* de la vie mystique qu'une importance très secondaire et déclare à maintes reprises que malgré ses visions, ses révélations et ses extases, elle n'en est pas plus sainte pour cela.

1. *Fondations*, VIII. — 2. Lettre de févr. 1581 à Gratien.

Monoïdéisme générateur d'inconscience, distrayant l'intelligence des réalités humaines, la dardant sur un centre extrahumain ? Quelle erreur ! Ni le bon sens de cette femme dans sa direction, ni son ironie, sa verve constante, son optimisme ne permettent de s'arrêter un seul instant à de telles hypothèses.

La seule qui soit un peu raisonnable c'est celle qui montre les événements mystiques opérant en Sainte Térèse une synthèse psychique nouvelle, au-dessus de la médiocrité normale, où chaque faculté a son rang dans un merveilleux équilibre, où la partie sensible obéit à la raison, où la volonté atteint la plénitude de sa force, où l'intelligence éclaire tout, sans cesse éclairée elle-même de lumières qui ne sont certes pas le partage du vulgaire, jugeant toutes choses d'en haut et non à la mesure toute relative du temps, mais selon la norme immuable de l'éternité.

Cela seul explique avec un peu de vraisemblance ce sens extraordinaire de la *mesure* qui ne la quitta jamais et qui est la caractéristique de son intelligence, comme la *compassion* est le trait dominant de son affectivité.

IV

Si nous considérons donc les facultés de Térèse dans les dernières années de sa vie, nous ne pouvons nous défendre de ressentir une admiration aussi profonde que celle que l'on ressent devant les plus grands génies de l'humanité.

Deux ans avant sa mort elle réalise un type psychique pour ainsi dire parfait.

Les tendances initiales de sa jeunesse sont allées dans leur évolution en se hiérarchisant de plus en plus : La sensibilité, soutenue par une imagination devenue plus sobre, est fine, délicate, ouverte encore à toutes les émotions humaines. Son cœur s'émeut devant la

nature et s'épanche en de ferventes amitiés. Toute émotivité et tout premier mouvement obéissent pourtant presque sans résistance à une volonté d'acier. Cette volonté ardente est imbibée d'amour de Dieu. Frémissante de compassion pour le Christ souffrant et les âmes, elle est orientée sans fléchissement aucun dans le sens du devoir. Ce devoir lui est prescrit par un jugement très mesuré, qui gardera jusqu'au bout une merveilleuse lucidité, et qui de plus reçoit d'en haut d'incessantes lumières.

Toutes ses facultés agissent pour un même but, réunies comme un faisceau dans une puissante *unité d'action*.

La personnalité est d'une trempe rare et pleinement originale. Le champ de la conscience s'est extraordinairement élargi sous l'accumulation des nombreuses expériences psychiques dont elle fait de pénétrantes analyses. Contrôle plénier de tout mouvement intérieur, domination du moindre geste extérieur ; suppression des sensations capricieuses et de tout ce qu'elle n'a pu ramener à l'unité de son programme de vie ; immunité vis-à-vis de toute suggestion ; sérénité et indépendance dans une pleine maîtrise de soi.

Telle est la sensibilité, telle nous apparaît l'intelligence de l'écrivain, dont il nous faut maintenant étudier l'œuvre littéraire.

TROISIÈME PARTIE

L'ŒUVRE

CHAPITRE I

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'ŒUVRE

I. — Sa Place dans la littérature

L'œuvre littéraire de Sainte Térèse d'Avila est représentative dans le temps et dans l'espace : Un siècle, un pays, un milieu s'y reflètent avec leurs tendances spéciales ; et l'homme de toutes les époques peut y retrouver son image et certaines tendances générales, communes à tous les âges et à toutes les latitudes. C'est dire que cette œuvre a deux grands caractères : elle est très espagnole et elle est très humaine.

Et parce qu'elle possède ce double caractère à un degré éminent, elle se range au nombre des chefs-d'œuvres, tant dans la littérature d'Espagne que dans cette littérature universelle, lignée d'œuvres impérissables qui appartiennent à tous les pays, parce qu'étant l'expression des tendances communes de l'être humain, elles constituent le patrimoine de l'humanité.

I

Ce n'est pas une œuvre savante. Livre par livre elle est écrite d'un jet, sans préoccupation de littérature. Sainte Térèse écrit parce qu'on le lui commande et aussi pour dire ce qu'elle a dans l'âme. Or dans son âme de feu bouillonne toute l'Espagne ardente du seizième siècle. En se disant elle-même, c'est son temps qu'elle raconte, son milieu, les usages sociaux, les préoccupations intellectuelles, les événements troublants et la bonne âme

de Castille qu'elle connaissait si bien pour l'avoir rencontrée au long de tant de routes. Les châteaux-forts d'Avila ou de Tolède, les courses de taureaux, la vie sur les routes de l'ancienne Espagne, les *ventas* et *posadas*, ces vieilles auberges de Castille et d'Andalousie qui, dans ses Fundaciones comme dans le Don Quichotte ont une telle importance, surgissent dans notre imagination à mesure qu'elle nous parle. A propos de ses Fondations et au cours de sa délicieuse correspondance, elle nous dit avec bonhomie les anciennes coutumes de son pays, et ses croyances il y a trois siècles, la crainte des diableries, les processions des grands jours, les sermons, les petites habitudes des bonnes gens, comme celle d'enlever ses *chapines* à l'église, d'y apporter en hiver la *bolilla* pour s'y chauffer les mains. Elle nous donne sur les mœurs, sur la vie de cour, sur la vie dans les couvents d'alors, sur la vie rurale maint détail savoureux ; nous y voyons comme aujourd'hui, dans les champs brûlés de Tolède ou dans la *huerta* de Valence, tourner la *noria* ou l'eau couler dans les petits canaux selon le vieux système d'irrigation arabe. Elle nous dit aussi ses préoccupations et ses angoisses qui sont celles de tous ses contemporains, profondément attachés à la religion catholique : l'inquiétude devant les progrès du Luthéranisme, l'Inquisition, l'Illuminisme. La bonhomie castillane s'y exprime comme dans le Don Quichotte en *refranes* pétillants, en *dichos* malicieux et ses conseils moraux prennent volontiers par endroits le ton des lapidaires, bestiaires et floridaires d'un Moyen-Age qui s'y attarde.

Vision nette des aspects extérieurs de son lumineux pays, à un moment particulièrement intéressant de son histoire, l'œuvre de Sainte Térèse en exprime encore très adéquatement le tempérament moral.

Un peuple jeune, vigoureux, bien entraîné à la guerre et aux aventures, habitué à se poser des objectifs très

nets, à en combiner froidement le succès, devait avoir développé considérablement en soi l'esprit positif et pratique. La réussite de ses opérations guerrières lui avait donné cet optimisme confiant et ce bon sens volontiers jovial qui, aujourd'hui encore, caractérisent la race. Entre la sévérité de certains ascétiques qui poussaient l'esprit positif jusqu'à une sèche dureté et la sagesse populaire au réalisme parfois un peu terre à terre d'un Sancho Pança, le bon sens et la jovialité térésiennes représentent une sorte de juste milieu aristocratique fait de finesse et de mesure ; tandis que ses écrits tout imprégnés d'un surnaturel optimisme expriment merveilleusement la ténacité, l'endurance, l'énergie d'une race accoutumée à se battre avec l'espoir rarement confondu de triompher.

Ce peuple, de génération en génération, s'était transmis l'obscure volonté de faire mieux encore et plus grand que les ancêtres et de planter plus loin les jalons de la reconquête. Mais le temps vint où il atteignit les limites de son rêve ; sous Charles-Quint, il a réalisé presque tous ses projets ; il est maître de l'Europe et ses bannières flottent jusque sur les rives des Indes Occidentales ; alors en proie au vertige des grandeurs, il commence à rêver l'impossible. A côté des Sancho, surgissent les Amadis et les Don Quichotte, dressés sur leurs étriers et scrutant l'horizon ; il n'y a plus de territoires à conquérir, mais il reste par le monde des objectifs moraux à atteindre, des torts à redresser, le règne de la justice à promouvoir, bref une mission à remplir ; à ceux qui ont conquis la terre il reste à conquérir le ciel ; et à côté de l'optimisme confiant et paisible s'avance l'idéalisme inquiet, hanté d'au-delà et d'exploits fabuleux.

Or cette seconde tendance de l'âme castillane, celle de l'idéalisme transcendant qui, au cours du seizième siècle, va lancer par les routes d'Espagne les chevaliers errants et peupler de mystiques les solitudes, trouvera encore

une fois dans l'œuvre de Sainte Térèse sa géniale expression. Ce n'est pas qu'elle en exprime toutes les manifestations, il s'en faut ; elle s'en tient au contraire au seul idéalisme qui n'aboutisse point à combattre des moulins à vent ou à s'ensanglanter pour de décevantes Dulcinées. L'idéalisme térésien n'a qu'un objectif : la conquête par l'âme de l'Époux royal qui habite au centre d'elle-même. L'œuvre de Sainte Térèse se range donc dans la littérature spécifiquement mystique.

Mais encore l'idéalisme mystique ayant Dieu pour objet et ses relations mystérieuses avec l'âme, n'échappait pas toujours aux appels de la Chimère. Ils étaient nombreux alors ceux qui, fascinés par l'Absolu et recherchant l'Union par les chemins secrets qui y mènent, s'égaraient dans des spéculations illusoires, prêchées par des illuminés qui les avaient ressuscitées d'anciens dogmatismes hétérodoxes. La mystique térésienne ne s'avance que sur un terrain solide, ayant derrière elle une tradition ininterrompue de plusieurs siècles et à ses côtés une direction nourrie aux sources mêmes de l'orthodoxie catholique.

Or l'école espagnole orthodoxe se distingue principalement par son caractère nettement positif et pratique. Cela tient beaucoup aux tendances raciques que nous avons signalées. Le mystique espagnol raisonne peu ; il ne se perd guère en spéculations d'immobilité ; il veut agir, avancer, gagner du terrain, il demande comme notre Sainte « des œuvres et non des paroles », et s'il s'occupe de théorie et de doctrine, c'est uniquement pour enseigner à d'autres avec autant de précision que possible, la route la plus claire et la plus courte. Dès lors la mystique espagnole fut très vite psychologique ; et c'est la tendance que Sainte Térèse représente le plus nettement. Pour mieux avancer et plus vite, le mystique espagnol, précisément parce qu'il est positif, se scrute, s'étudie, s'analyse, surveille le jeu de ses facultés ; il ne

faut pas que l'une ou l'autre d'entre elles, entendement, mémoire, volonté, imagination, passe sans contrôle le terme qui lui a été assigné, comme il ne faut pas qu'un soldat sous les armes dépasse sa mission. A se dévisser ainsi l'âme, à en étudier attentivement les plus petits rouages, les mystiques espagnols et Sainte Térèse en tête ont atteint non des spéculations abstraites mais des phénomènes vitaux et concrets, mettant au jour les sources de tout vrai réalisme. Ces découvertes sont d'une importance capitale en littérature ; elles ont été la source du grand réalisme classique. Car si le théâtre de Lope, de Tirso et de Caldéron par exemple, appartient à la littérature mondiale, c'est grâce à son merveilleux réalisme. Or il doit celui-ci en majeure partie aux fouilles psychologiques faites avant lui par les écrivains mystiques. « Sans les mystiques, a pu écrire un critique espagnol contemporain, sans Luis de Léon et surtout sans Sainte Térèse, notre grand art réaliste, cet art si opulent et si robuste..., l'art de Cervantès, et de Tirso... ne serait peut-être jamais né ou tout au moins n'en pourrait-on expliquer avec rigueur l'évolution logique[1] ».

Mais ce n'est pas par son réalisme seulement que Sainte Térèse se rattache aux grands écrivains de son temps et exprime l'âme de son pays ; son idéalisme même, qui chez elle est transcendant, trahit un tempérament qui lui est commun avec les écrivains les plus illustres de la grande période, depuis Montalvo jusqu'à Cervantès. « Ce mépris de tout ce qui est terrestre, cet envol de l'esprit vers tout ce qui est élevé, ce regard d'universel dédain d'une âme grande, orgueilleuse si l'on veut, cet amour qui se lance à cœur perdu dans les aventures les plus étonnantes, franchissant tous les obstacles, voilà l'âme de nos mystiques ; mais c'est aussi celle de nos *picaros*, de nos conquistadors d'Amérique,

1. Blanca de los Rios : *Influjo de la Mistica*, p. 20.

de nos guerriers d'Italie et de Flandre ; en un mot c'est l'âme de la race. Ce qu'en la chevalerie est Don Quichotte le chevalier le plus pur de toute tache, le plus libre de toute crainte, Sainte Térèse l'est en religion et dans le cloître. Il n'y a guère qu'une différence : Don Quichotte ne plaisante ni ne rit jamais, parce que les fous ne rient point ni ne plaisantent, mais bien les saints et les saintes [1] ».

Entre l'idéalisme térésien et celui des Romans de chevalerie se découvre aisément ce lien de parenté racique. Dans les Chevaleries, le héros est le « Chevalier », être mystérieux et singulier, d'une beauté qui échappe généralement à toute description, et d'une valeur surhumaine qui se manifeste dans les multiples épreuves auxquelles il est soumis. Chez Sainte Térèse c'est l'âme qui tient ce rôle ; elle est ce héros merveilleux, ce chevalier du Christ, entité mystérieuse, d'une beauté insoupçonnée, et subissant avant d'arriver au terme de ses aspirations d'héroïques et rares épreuves.

L'unique et suprême inspiration de tous les actes du « Chevalier », le mobile de tous ses exploits est « l'Amour ». Et cet amour touche par instants à une folie étrange et spéciale, comme dans les épreuves d'Amadis à la *Peña Pobre*. Dans la mystique térésienne l'amour est également le grand, le seul mobile de l'âme : « Sans amour, dit la Sainte, tout n'est rien ». Et cet amour grandit jusqu'à une folie sublime, une *celestial locura* où l'âme, tout imbibée d'amour, « court plusieurs jours comme folle ».

Enfin le « Chevalier » se distingue par une inébranlable fidélité à son seigneur : Lisuarte pour Amadis, Dieu pour Sainte Térèse. Pas plus qu'Amadis, l'âme ne peut déchoir de ce loyalisme ; l'âme est vassale, dit la Sainte, le *rey todopoderoso* l'attend au centre du mystérieux château ; il faut qu'elle sache que, frappée

1. Cejador y Frauca : *Cabos sueltos*, Madrid, 1907, p. 489.

à son effigie, portant sa livrée et son écu, elle doit se garder à lui, libre de toute félonie jusqu'au dernier jour de *sa vie*, jusqu'au terme de l'aventureux *chemin de la perfection*, jusqu'au centre du *Château mystique*.

Et ainsi, l'idéal de Térèse est en quelque sorte celui d'Amadis mais tourné « a lo divino » ; les leitmotivs dominants de l'idéalisme chevaleresque sont aussi les grands traits de l'idéalisme térésien, et tous deux reproduisent l'idéalisme de leur pays et de leur temps.

Ceci assure déjà à l'œuvre de Sainte Térèse une place prépondérante dans l'histoire littéraire de son pays. Entre les œuvres des écrivains qui la précèdent et de ceux qui la suivent, elle constitue, à l'entrée de la grande période classique, un chaînon de la tradition littéraire castillane. Ayant repris aux uns et donné aux autres, pénétrée des caractères fonciers de la race, pleine de couleur locale, elle est écrite non dans un langage savant mais dans la simple et belle langue parlée dans les villes de Castille, à un moment où cette langue a déjà été suffisamment polie et travaillée pour produire les œuvres du grand siècle. L'œuvre de Sainte Térèse est extrêmement représentative de son pays ; en un mot elle est foncièrement espagnole.

Mais ce premier caractère n'en épuise point le mérite. Elle en a un second : elle est encore foncièrement humaine.

II

Les ouvrages *humains*, c'est-à-dire ceux qui sous l'ondoyante caducité des phénomènes sensibles et passagers savent dégager dans l'homme la formule permanente d'humanité, exprimant l'homme dans ce qu'il a de commun à toutes les époques et sous toutes les latitudes, de tels ouvrages se lisent toujours. Composés dans des circonstances concrètes et pour des auditoires ou des lecteurs spéciaux, ils survivent aux uns et aux autres.

A mesure que celles-ci évoluent et que l'état d'esprit de ceux-là tend à disparaître, ces œuvres dépouillées de leurs mérites contingents perdent parfois leur actualité immédiate ; elles voient se dégager d'autant mieux leur actualité foncière ; ceci parce qu'elles touchent à des sujets universels comme l'amour, la mort, les préceptes de la conscience éternelle, ou parce que l'homme s'y retrouve tel qu'il est, ni pire ni meilleur, avec ses jours de sanglots et de joie, ses désirs exaltés du mieux et ses troublantes faiblesses, et enfin, « monstre incompréhensible ».

Mais il ne suffit pas que de tels ouvrages nous parlent de tels sujets ; il faut, pour qu'ils soient humains, que ce soit sur ce ton prenant qui nous force à réfléchir, qui darde en nous l'angoisse de ces problèmes, nous inquiète pour la vérité et émeuve en nous précisément ce qui s'est ému et troublé dans l'homme des siècles antérieurs, qui nous a précédés parfois de plusieurs siècles. Ces œuvres en un mot ne sont humaines que pour autant qu'elles sont vraies ; et elles ne sont vraies que pour autant qu'elles se conforment au canon essentiel et invariable d'être, de vivre, d'agir de l'homme de tous les temps. Ce qui les fait survivre c'est donc le fragment de vérité qu'elles renferment. La vérité n'est point sujette aux contingences ; elle n'évolue point ; nous évoluons autour d'elle ; notre soif pour elle est si grande qu'aussitôt que nous en avons découvert quelque part la plus petite parcelle, nous ne saurions y demeurer indifférents ; et souvent nous la recherchons ou nous la repoussons, d'après que notre manière de penser correspond ou non à notre manière de vivre. Ainsi se lisent encore au XXe siècle Platon, Tacite, Dante, Pascal ; ainsi se lit aussi Sainte Térèse.

L'œuvre de Sainte Térèse est l'épopée de l'amour ; et voilà le sentiment humain et universel par excellence. L'homme qui n'aime point n'est aux yeux de Térèse

qu'un être moralement difforme ; tous ses actes sont des gestes de néant : « *y sin amor todo es nada.* »

Mais tout amour n'est point vrai, partant n'est point humain. Il y a un amour faux et qui n'est point universel mais égoïste et singulier. Saint Augustin parquait celui-ci dans la cité de l'amour du moi : L'amour du moi, jusqu'à l'oubli de l'Infini ; et plaçait l'autre dans la cité de l'amour diffusif : l'amour de l'Infini jusqu'à l'oubli du moi.

L'amour vrai tend à reculer ses limites, à augmenter ses capacités ; il est, comme le bien, diffusif de soi ; il veut se répandre, il cherche cette dilatation de ses capacités, cet « ensanchamiento » enivrant dont parle Sainte Térèse. Il a soif d'union, d'abandon et de perpétuité sans limites ; en un mot, il cherche l'infini comme un pôle.

La pierre de touche de l'amour est donc sa relation avec l'infini. Et cela est vrai à toutes les époques, universellement. Or cette relation de l'amour humain avec l'infini comprend trois étapes :

le sens de l'infini,

la soif de l'infini,

l'expérience de l'infini.

Au terme de ces trois étapes, l'homme a épuisé la formule plénière de l'amour.

Sainte Térèse dans ses œuvres est le poète merveilleux du cœur humain dans sa triple relation avec l'infini.

L'homme a l'idée d'infini ; il se débat inutilement contre elle. C'est une première idée humaine. Qu'elle soit en lui, comme le veut Descartes, une idée infuse ou intuitive, ou qu'elle soit simplement le terme d'un raisonnement, tout homme la possède, et ce sens de l'infini l'accompagne dans son amour. En celui-ci, s'il a quelque noblesse, l'homme cherche à introduire un élément qui le perpétue. Il sent s'élargir singulièrement autour de soi les proportions du monde ; le fini, le créé,

devient fonction de ce qu'il éprouve ; ce qui ne lui parle pas de ce qu'il aime le laisse désormais indifférent et, dans son optimisme confiant, il a le sentiment de dominer le monde. C'est en cet état que, poète, il trouve ces paroles que saint Augustin appelle : « verba triumphantium ».

Sainte Térèse eut ce sens étrange et néanmoins humain à un degré peu ordinaire. Dès son entrée en religion, elle sent en elle cette opération de l'amour ; elle éprouve ce recul du fini ; le créé perd à ses yeux toute importance s'il ne la seconde à aimer ; elle devient étrangère et singulièrement indépendante à l'égard de tout ; elle a vraiment, dit-elle, le sentiment de « tenir le monde sous ses pieds ». Et cet amour vainqueur, confiant, libre et optimiste est célébré par elle en des pages qui n'ont d'égales dans aucune littérature. Son œuvre tout entière communique, au dire de lecteurs illustres de ses œuvres, cette étrange atmosphère d'infini et ce sublime élargissement d'âme.

Ce sens croît chez l'homme dans des proportions merveilleuses à mesure qu'il en devient conscient. Pour cela, il faut que l'homme réfléchisse. Alors il sent naître en lui la soif de l'infini ! Alors le fini, le créé, l'immédiat qui l'enserrent et dans lesquels il vit, lui paraissent une geôle dont il faut qu'il s'échappe. Ici déjà l'amour inférieur, dans ce qu'il a d'immédiat et de fugitif quant à la jouissance et de borné quant à l'objet, ne parvient plus à le satisfaire. L'insatisfaction le gagne et bientôt le dégoût ; il sent monter en lui la soif inextinguible. Lorsqu'alors l'infini reste vague pour lui comme dans la première étape, lorsqu'il ne découvre pas un Infini positif, la soif qui le torture ne peut plus se supporter ; il ne comprend plus la vie et sa philosophie, comme celle d'un Tolstoï, lui dicte le suicide.

Pour Térèse l'infini est devenu concret, mais sa soif n'en a été que plus crucifiante. Comme Pascal, elle a su

que l'homme, « néant à l'égard de l'infini, tout à l'égard du néant, c'est-à-dire milieu entre rien et tout », devait se diriger vers le tout sous peine de sombrer dans le rien. Et elle a désiré le Tout, impétueusement, car, disait-elle, « ma nature est de désirer avec ardeur » ; et je ne connais point d'écrivain, même Pascal, qui ait décrit cette soif torturante de l'homme pour Dieu avec une précision aussi saisissante sans néanmoins étouffer le lyrisme. L'effort ascensionnel de l'âme dans le *Château* et le développement méthodique du *Traité de l'Oraison* dans la *Vie* sont entrecoupés de cris passionnés qui expriment ce supplice de moins aimer ; sous les préceptes si précis du *Chemin* on entend le halètement vers les sources qui sont au terme ; sans compter les sanglots tragiques des *Exclamations* et le cri déchirant de la glose célèbre : *Je meurs de ne pouvoir mourir.*

Enfin l'homme peut, dès ici-bas, arriver à étreindre l'infini dans une certaine mesure. Non point qu'il puisse dans son désir ou ses efforts à l'atteindre, dilater jusque là ses capacités ; l'Infini doit intervenir et s'offrir Lui-même et, l'arrachant aux entraves naturelles, lui faire embrasser l'infini. Cette expérience positive du divin est strictement réservée aux Mystiques. Elle n'est plus, dans l'ivresse de l'amour humain, un vague sentiment d'infinité ; l'objet humain est ici écarté ; il n'y a plus comme objet que Dieu seul, aimé d'un cœur divinisé par des opérations spéciales qu'on appelle « grâces mystiques ». Par là se réalise pour l'homme la formule parfaite de l'amour.

Sainte Térèse l'a atteinte, et l'expérience du divin fut chez elle complète. Elle a connu toute la gamme des touches divines, avec toutes ses nuances et toutes ses délicatesses. Elle exprime dans ses œuvres cette étape dernière et suprême de l'amour avec une netteté psychologique telle que ceux même qui ne se sont point haussés

jusqu'à cette expérience, ne peuvent qu'être frappés par son ton de véracité et l'objectivité de son réalisme.

Sainte Térèse a donc été par excellence : *le poète du cœur humain dans ce qu'il a de plus haut.*

Mais ce qui achève de la rendre humaine, c'est qu'en un sujet aussi relevé et le plus sublime qui puisse nourrir les inspirations de l'homme elle a gardé une rare discrétion littéraire. Sans prétention d'écrivain, elle s'exprime sans enflure, ce défaut si commun à sa race, mais avec bonhommie et simplicité. Et son sens de la mesure est aussi précieux dans son style que dans sa vie. Bien que ses écrits restent hermétiquement clos à ceux qui n'ont avec l'infini aucune espèce de relation, ou qui laissent sommeiller, enfoui en eux-mêmes, le sens intérieur, bien qu'ils ne s'adressent en fait qu'à ses directeurs ou à ses filles, on les dirait cependant rédigés pour tous, tant le ton en est simple et naturel, et il n'est point étrange que le terrible duc d'Albe dans sa prison d'Uzeda « se consolait à les lire ».

Cette vertu d'équilibre et de mesure se remarque aussi dans ses idées. Elle lui vient ici de la tradition orthodoxe dont elle n'aurait pas voulu s'écarter d'un pas. A toutes les époques de son histoire, la mystique hétérodoxe gravite autour de deux pôles : la dépréciation du raisonnement et l'exaltation excessive du sentiment. Nous observons ces tendances jusqu'en nos pseudo-mystiques modernes : Nous possédons aujourd'hui la religion du sentiment, mystique avant tout littéraire, qui se sert de l'instinct religieux pour exalter la volupté des sens ; nous avons également la philosophie de l'intuition, mystique aux allures philosophiques qui, encourageant la paresse de penser et le dévergondage intellectuel, aboutit aux anciennes rêveries néoplatoniciennes ou aux nirvanahs bouddhiques. La mystique orthodoxe est plus réaliste et partant plus humaine ; elle maintient strictement la vieille hiérarchie des facultés ; elle se

base même sur l'équilibre de celles-ci et sur leur plus partait développement. Elle ne méprise point le raisonnement et fait des sens des facultés servantes qu'il importe de dominer.

Sainte Térèse se rattache pleinement à cette tradition ; et ceci augmente encore l'impression si forte que donnent ses ouvrages d'être des œuvres vécues et non des théories sans base et des « nouveautés ». Elles sont *vraies* et par conséquent humaines dans toute la force du terme. Térèse éprouvait « un désir ardent de ne dire jamais que la pure vérité, bien au dessus de tout ce qui se raconte en ce bas-monde » où il n'y a que du mensonge[1]. Aussi bien en littérature mystique ne saurait-on feindre. Bien des écrivains qui croient exprimer parfaitement l'humanité et l'amour, ne sont représentatifs que d'une humanité artificielle et d'un amour étroit ; ils ont eu peut-être un instant le sens conscient de l'infini, ils n'en ont jamais éprouvé, avec sincérité, la soif, parce qu'ils n'ont jamais pu se résoudre un seul instant à quitter le domaine du fini. Voilà pourquoi l'artifice littéraire tue toute inspiration chez ces écrivains dont l'hystérie verbale dévoile bien plus qu'elle ne cache l'hypocrisie intellectuelle et la débilité morale.

Est-ce à dire, à l'autre extrême, que tous les écrivains sincèrement mystiques soient humains ? Non, et il y en a de démesurés, d'extrahumains comme Suso, ou comme Lull ; il y en a d'autres qui n'ont vu dans l'univers que les solitudes de leur âme individuelle. Térèse a vu davantage ; elle a vu l'âme et le cœur des autres et les réalités du monde. A ce titre, elle est avec saint François de Sales la plus humaine des écrivains de spiritualité. Elle sait par exemple, que « c'est une grande chose de supporter chacun avec les faiblesses qui lui sont propres »;

1. *Vie*, XL.

elle a éprouvé que « l'on a bien peu d'amis dans le besoin » ; elle a expérimenté que « pour arriver à faire quelque chose de bien, il est très utile d'avoir erré, et qu'on acquiert ainsi de l'expérience », et « qu'il ne faut pas brusquer les âmes » car « une âme inquiète ne saurait bien servir Dieu ». Et ainsi ses œuvres, sa correspondance surtout, fourmillent de ces conseils universels d'un optimisme sincère et souriant, connaissant les faiblesses humaines mais s'attachant plus volontiers à exalter les forces vives. Même dans ses œuvres les plus élevées, comme le *Château* ou les *Pensées*, on trouve de ces maximes pratiques d'usage quotidien. Et celles-ci s'adressent non seulement à ses prieures, ou au Père Gratien, ou à Louise de la Cerda, ou à ses filles de San José, mais au cœur humain de tous les temps et de toutes les latitudes.

Le *Don Quichotte* lui aussi est largement humain ; mais l'humanité des œuvres de Térèse est d'une nature plus noble, semble-t-il, et touche à des couches plus profondes de la psychologie humaine. Elles ne se réduisent point pour l'homme à un code de morale bourgeoise, à une sorte de compromis entre la folie trop haute de Quichotte et la sagesse trop basse de Sancho, mais tout en prenant pied sur cette sagesse de l'un, elle donne à cette folie de l'autre le seul objectif réellement humain, le seul idéal pour lequel il eût été fructueux de se faire bafouer et rouer de coups, et pour lequel fut bafoué jadis le sublime fou d'Assise, ce pôle universel des âmes, Dieu !

II. — La Langue térésienne [1]

En quelle langue Sainte Térèse s'exprima-t-elle ?

Elle parlait la langue de son temps et de son milieu,

1. Mon intention n'est pas de donner un traité complet sur la langue de S. T., mais d'en esquisser les traits généraux comme preuve de la géniale spontanéité de l'écrivain. Pareille monographie ne saurait d'ail-

celle qu'elle avait entendue toute petite dans le palais des Cepeda, plus douce sur les lèvres de sa mère Béatrice, plus impérative, plus guerrière, plus « bronca » dans la bouche de son père Alonse et de ses frères les futurs conquistadors.

C'était la bonne langue avilaise où se reflétait l'âme de la très vieille Castille, pleine de locutions familières, avec des mots rappelant la reconquête, lourds d'exploits et de batailles, avec des apports dialectaux des provinces voisines ; langue commune au peuple et aux chevaliers, pleine et rude chez les paysans, mieux articulée, plus châtiée, «mas castiza» dans l'aristocratie et chez ceux, qui, comme Cepeda, tenaient à la « limpidité du sang ».

L'idiome avilais était « correct et mesuré et des plus châtiés des provinces castillanes[1]». En ce temps là, le castillan s'étendait aussi loin que les bannières victorieuses de Charles-Quint. Il sonnait haut dans les auberges de Flandre et sur les quais d'Alger, sous les tonnelles du Tibre et dans les gargotes d'Allemagne. Chantée par les étudiants à Salamanque et à Louvain, malmenée par les marchands à Anvers ou à Naples, mâchonnée par les nègres et les sauvages du Pérou que catéchisaient les Jésuites espagnols, vociférée par les soldats et susurrée jusque dans les antichambres du Pape, la langue d'Espagne comme son territoire évoluait vers l'unification.

Celle-ci n'était point consommée. Le castillan le plus pur était l'idiome de Tolède. Depuis Alfonso X, il servait de norme aux écrivains. Pendant ses séjours à Tolède,

---

leurs être définitive que lorsque les études de philologie et de grammaire historique du castillan seront arrivées à des conclusions synthétiques du moins pour le XVI[e] s. Ce sera l'œuvre d'hommes tels que M. Ménendez Pidal, l'illustre directeur de la *Revista de Filologia española*. et d'autres philologues éminents que possède l'Espagne d'aujourd'hui.

1. D. Miguel Mir : *S. Teresa de J.* p. 5.

chez cette dame de vieille aristocratie et son intime amie, Louise de la Cerda, Doña Teresa de Ahumada put assouplir son avilais un peu rude et prendre les intonations plus douces de l'accent tolédan.

A ce moment et jusque vers la fin du siècle, la phonétique du castillan est en pleine évolution. Sous l'influence de l'italianisme, cette introduction des mœurs élégantes, des modes littéraires et des idées philosophiques du « bel paese », l'espagnol dans les milieux cultivés est doux, presque mou, multipliant les sonorités languides et les consonnes articulées à mi-lèvres. Mais à mesure que l'Espagne réagit contre le relâchement et l'exotisme, à mesure que progresse le sentiment national, à mesure aussi que se répandent les doctrines ascétiques, la langue devient plus rude ; la prononciation se fait plus énergique ; les intonations ont plus de vivacité et de sonorité [1]. « La prononciation castillane perd ainsi, peu à peu, la variété de nuances et la suavité qu'avec les sons anciens elle conservera en Portugal, Galice, Asturies, Catalogne et même en Andalousie, donc pour ainsi dire sur tout le littoral. Grâce aux sons nouveaux *z*, *j*, *f*, nés sur le plateau castillan, elle devient âpre et rauque à l'extrême [2] ».

---

1. Les anciennes articulations dentales mi-occlusives graphiées ç et z et correspondant à ts et dz, évoluent vers l'articulation con tricive et deviennent pendant la seconde moitié du siècle les linguodentales *ce* et *ze* conservées encore aujourd'hui.

La chuintante sourde, graphiée x, et correspondant au *ch* français (p. ex. *quixote*, prononcé alors comme quichotte) disparaît ; de même la sonore correspondant au *j* français ; l'on voit apparaître à leur place la *jota* moderne, d'une articulation plus dure.

L'aspiration, graphiée h, f ou ff, se perd. Par contre les érudits introduisent le son labiodental, graphié f. L'aspiration s'est néanmoins conservée en Andalousie et, pour certains mots, dans la langue du peuple par toute l'Espagne et en Amérique ; on dira encore dans certaines régions *juerza* pour fuerza ; *jué* pour fué, etc. (cf. Cejador, Hist. de la lengua, t. III, p. 29.)

2. D. J. Cejador : *Hist. de la lengua*, t. III p. 29.

Et c'est ainsi que les Castillans d'aujourd'hui dont le parler est brusque et sonore, trouvent efféminé le langage un peu lent mais infiniment plus chantant et plus doux des andalous, des galiciens et des sud-américains.

Ce fut probablement là cependant la langue que parlait Térèse, plus fière et mesurée dans la bouche d'une avilaise et fille d'hidalgo, mais douce néanmoins et n'ayant pas encore revêtu cette âpreté sévère que donnera finalement à l'idiome de ses compatriotes l'habitude du commandement.

Et ce fut aussi cette langue qu'elle écrivit. Car elle n'en écrivit point d'autre que celle qu'elle parlait. Ce sera, comme nous le verrons, sa grande originalité. Elle n'eut jamais rien d'un « littérateur ». Elle ne demanda ses moyens littéraires ni aux écrivains de son temps, ni à des préceptes d'école, mais elle trouva dans sa bonne langue parlée toutes les richesses qu'elle répand à profusion dans ses écrits.

« Parler et écrire avec une spontanéité absolue, dit S. Moguel [1], et par conséquent, tantôt avec élégance, tantôt avec une certaine négligence mais toujours avec pureté et une grande propriété de termes l'idiome patrial, tout uniment et simplement, tel qu'il se parlait et écrivait en Vieille-Castille au XVIe siècle, tant pour ce qui concerne le vocabulaire qu'en ce qui touche à la grammaire, sans latinismes, italianismes ou autres éléments exotiques, dans les mots ou dans les constructions, voilà en somme le caractère de son langage ».

La grande nouveauté de l'époque, c'est l'estime qu'écrivains et érudits commencent à montrer pour la langue vulgaire. Jusqu'au XVe siècle, le latin avait été seul à jouir de la dignité de langue savante. L'humanisme n'y avait pas peu contribué. La littérature pure s'était risquée depuis longtemps à employer « el habla vulgar »

1. *El lenguaje de S. Teresa*, Madrid 1915, 2e éd. p. 43.

mais elle ne se faisait accepter qu'en se latinisant ; les poètes se piquaient d'érudition et leur muse, comme en France, parlait grec et latin. Bientôt le latin dut céder une partie de son prestige à l'italien. Sous les Juan de Mena, et plus tard sous les Garcilaso et les Boscan, la vogue fut à l'italianisme. On malmena le pauvre castillan qui fut truffé de mots érudits, habillé à l'italienne et rendu méconnaissable.

Mais à la fin du XV[e] siècle, l'art populaire des Romanceros et des Cancioneros attira soudain l'attention des savants. Celle-ci se porta naturellement sur l'instrument de cet art : le parler populaire. Ce fut comme une découverte : Nebrija et le Comendador Nuñez, humanistes et philologues dans les langues anciennes, se mirent à penser que le castillan lui aussi est une langue susceptible d'être enseignée. L'un rédige un dictionnaire et une grammaire castillane ; l'autre réunit en un recueil les innombrables proverbes dont l'idiome parlé est farci [1].

Néanmoins chez les érudits comme chez les écrivains persiste le préjugé que, si le castillan veut se hausser à la dignité de langue littéraire, il doit s'ajuster au latin et le prendre comme patron. Les littérateurs continuent donc à encombrer le lexique de mots nouveaux, radicaux grecs, latins ou italiens, affublés de désinences castillanes, tels *paradoja*, *tiranizar*, *sapiente*, *inconsutil*, *columbino*, *modelo*, *pedante*, etc. [2]. D'autre part, un certain nombre de mots sont systématiquement écartés comme plébéiens et grossiers. Enfin la science, théologie, exégèse, philosophie, médecine, histoire, continue à s'exprimer noblement en latin.

---

1. Ces *libros de refranes* que nous avons signalés plus haut (v. P. I. chap. IV), *refranes glosados*, sont nombreux et ont une grande vogue pendant le XVI[e] s. Ils sont le plus pur reflet de l'âme populaire et son expression verbale la plus directe : Cervantès qui a voulu mettre dans le Don Quichotte l'âme populaire d'Espagne, l'y mit sous forme de refranes dans la bouche de Sancho Panza ; et ce fut un des grands succès de l'œuvre.

2 V. Cejador *op. cit.* t. II. *radicales italianos* ; p. 34 et sq.

La lutte de l'idiome national contre le latinisme et l'italianisme fut longue. Le castillan s'affranchit à mesure que les écrivains l'osent employer, et cet affranchissement de la langue est parallèle à l'éveil progressif de la conscience nationale. Entre la langue un peu pédante encore du *Marco Aurelio* et les grossiers latinismes de Lucena, de Juan de Mena et du marquis de Santillane, il y a déjà de la marge.

Lorsque Juan de Valdès écrit vers 1533 son *Dialogo de la lengua*, la dispute est encore vive. A ce moment, bien qu'avec des hésitations et des retours, Valdès formule courageusement le grand principe de *l'usage*. La norme du castillan ne doit point être le latin mais bien la langue vulgaire, telle que la parle le peuple de Castille. Comme en France le canon devient la langue des honnêtes gens « *el uso comun de hablar* [1] ».

Le dédain pour la « habla vulgar » perdure néanmoins. Certains persistent à la croire inapte à exprimer des pensers élevés et scientifiques. Les écrivains qui l'emploient en de semblables matières, s'en excusent généralement dans un long prologue. On se sert du castillan dans des ouvrages écrits pour des ignorants, « *para gente de capa y espada, para doncellas ociosas y desocupadas* », et Ambrosio de Moralès constate avec amertume : « Il suffit qu'un livre soit écrit en castillan pour ne plus jouir d'aucune estime [2] ».

Ce préjugé eut la vie dure. En 1588, dans son *Prologo de la Madalena*, Malon de Chaide éprouve encore le besoin de se défendre pendant des pages d'employer le vulgaire, et réfute longuement l'ancienne objection : « qu'en cette langue peu noble on peut tout au plus

1. « Esto hago con perdon de la lengua latina porque cuando me pongo a escribir en castellano no es mi intencion conformarme con el latin sino explicar el concepto de mi animo ». Le *Dialogo* ne fut publié qu'en 1737 ; ce qui ne veut pas dire qu'il était inconnu des contemporains.

2. M. Mir *Escritores misticos españoles*, p. XX.

écrire des historiettes pour les bonnes femmes et des contes de vieilles fileuses, et que les sujets sacrés demandent plus de respect [1] ».

Pour détruire cette mentalité les premiers traducteurs d'œuvres de dévotion écrites en latin et les traducteurs de la bible et tous ceux que l'on appelle les « scripturarios romancistas » rendirent dès le début du siècle d'inappréciables services. Ayant eu d'abord eux-mêmes à travailler leur langue pour lui faire rendre tout ce qu'exprimait le latin, ils prouvèrent d'autant plus sûrement la richesse du castillan à ceux qui étaient prévenus contre lui. Écrivains dévots et auteurs d'œuvres ascétiques préparèrent ainsi l'instrument dont allaient se servir les Mystiques dans la seconde moitié du siècle.

II

Sainte Térèse n'écrivit jamais que le pur castillan. Elle n'eut d'autre norme que *l'usage*. Aussi éloignée des tournures latines que des italianismes, elle aimait par-dessus tout la simplicité. Sans culture ancienne ni prétention d'humanisme, elle ne supportait pas « que ses filles fissent les latines ». Son œuvre est donc un monument unique pour l'étude de la langue castillane.

En effet, peu d'écrits donnent aussi vivement l'impression du langage parlé.

Un examen un peu plus approfondi de sa langue, suffira à établir cette thèse :

A. Les mots du vocabulaire térésien.

Ce sont les mots de tout le monde, les mots de la « habla vulgar ». Térèse qui blâmait avec sévérité les « novedades y melindres » dans les conversations, n'a voulu retenir de ses lectures que quelques mots savants

1. Ed. *Autor. Españ.*, t. XXVII. p. 281-2.

indispensables. On trouverait chez elle à peine une vingtaine de « voces cultas », tels que *extasis*, *hipocresia*, *relaxacion*, *corporeo*, *paroxismo*, dont elle ne peut se passer. Elle s'évertue à exprimer les doctrines les plus élevées avec les mots du langage ordinaire, tandis que les « voces cultas » pullulent chez ses contemporains. Les vulgarisateurs dévots eux-mêmes, écrivant cependant pour le peuple, se servent de préférence de mots dérivés sans évolution du latin ou de mots usuels latinisés ou italianisés. Cela est vrai même pour les meilleurs tels que d'Avila, Grenade, Luis de Léon, Rivadeneyra, Malon de Chaide, saint Jean de la Croix. Ainsi, dans les écrits de ce dernier, dédiés parfois à des femmes, on rencontre constamment des mots comme *fruicion*, *absintio*, *abismal*, *melifluo*, *conglutinar*, *excedente*, *incipiencia*, *imersa*, assez abscons pour ces bonnes âmes et dont le vêtement espagnol est des plus légers.

Térèse au contraire donne aux mots savants qu'elle ne peut éviter un vêtement populaire ; elle écrira : *estasi*, *parajismo*, *yproquesia*, etc.

Les mots d'origine castillane, mais qui déjà à son époque avaient un doublet savant, reçoivent toujours chez elle la forme populaire : *perlado*, *entrevalo*, *milaglo* [1], *naide*, *fraganza* pour prelado, intervalo, milagro, nadie, fragancia.

Son lexique renferme une série de mots vivant alors mais que l'Académie n'admit point dans son dictionnaire : *atrasmano*, *desvelacion*, *socrocio*, *carrastollendas*, etc. Térèse les avait cueillis sur les lèvres du peuple et on les entend encore aujourd'hui dans les provinces. Elle dira *amosar* pour mostrar, *casar* pour anular, etc.

Comme en langage parlé, elle aime beaucoup les super-

1. On trouve aussi : miraglo. Les échanges entre l et r sont fréquents chez T. Elle écrit : pielde, clalamente, mayol et par contre : der Señor pour del Señor.

latifs par répétition : *mucho, mucho*... ou *tantas, tantas, tantas*. Elle dit aussi : *es muy bueno y muy rebueno*...

Avec l'âme populaire elle raffole des diminutifs. Elle en a de toutes manières : en ito-ita : *pastorcito, cuidadito, cosita, mujercita ;* en illo-a : *pecadorcilla, fuentecilla ;* en ico-a : *frailecico, centellica ;* en uelo-a : *labradorzuelo, monjuela, agravuelo* (dimin. de agravio) etc.

Elle ne dédaigne pas au besoin le mot cru, l'expression forte qui sent le terroir et que le style élégant rejetterait : « *es harto bueno para no caer en semejante bestialidad* ».

D'autres fois ce sont simplement des mots du langage familier et que l'on n'emploie guère qu'en conversation. Parlant d'une prieure qui s'est donné beaucoup de mal pour acheter une maison, elle emploiera le mot *urguillas de la priora*, terme familier et aujourd'hui désuet, qui répond assez bien à l'italien « combinazione ». Elle désignera un sermon qui avait été de la part des parents d'une professe l'objet de petites intrigues, du terme aujourd'hui perdu de *armandija*, piège, sorte de lacet, de trappe ou de filet employé à la chasse.

Pour le reste on ne peut mieux caractériser le vocabulaire térésien qu'en disant qu'il est sobre, expressif et juste. Et c'est une chose qui frappe à la lecture.

B. L'orthographe térésienne.

La norme du langage parlé est ici plus évidente encore. La Sainte écrit tellement comme elle parle qu'elle s'efforce dans les cas douteux de graphier simplement les sons. Pour apprécier à sa juste valeur son remarquable instinct phonétique, il importe de savoir, que l'orthographe castillane traversait à ce moment une période d'anarchie due précisément à l'évolution de la prononciation. Les érudits, dirigés plus par le raisonnement que par l'ouïe, ornaient les mots de lettres super-

fétatoires destinées à éclairer leur étymologie. Les écrivains populaires se basaient sur la prononciation et écrivaient les mots tels qu'ils les entendaient. Valdès avait voulu concilier les deux systèmes : Par exemple dans la question de savoir s'il fallait écrire m ou n devant b et p : « Je sais, dit-il, que dans certains cas le latin demande m et que cela paraît juste ; pourtant comme je ne prononce qu'n, je n'ai pas à m'en préoccuper ; toutefois pour satisfaire les uns et les autres, j'écris tantôt n, tantôt m ». C'était consacrer l'anarchie.

Sainte Térèse adopte d'instinct le système phonétique c'est-à-dire le système populaire. Son orthographe nous livre ainsi des documents précieux sur la prononciation du castillan au XVIe siècle [1].

Évidemment tout n'y est pas personnel et notre écrivain suit généralement les règles des maîtres qui lui avaient jadis enseigné l'écriture et la grammaire. Ceux-ci recommandaient par exemple le dédoublement de l'r dure initiale et médiane comme dans *rruin*, *arriba*, ainsi qu'après n comme dans *enrredo*, et Térèse se conformait à cette règle qui lui est peu naturelle ; mais dans les cas discutés et ils étaient nombreux elle prend son oreille pour maîtresse.

L'orthographe des mots latins chez Térèse est suggestive de son procédé phonétique. Elle ne les écrit pas comme elle les a lus mais comme elle les prononce ou les entend. Elle écrira : *dita*, *fatus*, pour dicta, factus ; *miqi bivere cristus est, mori lucrun* ; *advenian renum tuun* ; *el anues dey* (agnus Dei), etc..

1. Comme les Mss. manquent à peu près de tous signes de ponctuation et que les signes orthographiques sont rares, bien des particularités nous échappent. La destination des traits obliques ou verticaux qui coupent le texte et même parfois le mot, reste vague. Quant aux traits horizontaux ils correspondent aux abréviations courantes des Mss de l'époque : $\overline{\text{q}}$, fla$\overline{\text{q}}$ça pa, $\overline{\text{mds}}$ $\overline{\text{vro}}$, $\overline{\text{sa}}$, comj$\overline{\text{e}}$ca, pour : que, flaqueza, para, mercedes, vuestro, san, comienza. La S. écrit aussi p^{e}, m^{e}, pour padre, madre.

L'orthographe phonétique térésienne, fréquemment en opposition avec l'orthographe étymologique des érudits, reproduit ainsi avec assez d'exactitude des articulations qui correspondent à celles de la « habla vulgar » du moment. Quelques exemples pour illustrer cette assertion :

Nous constatons comme un phénomène constant chez Térèse une tendance à simplifier les groupes consonantiques. Sans souci de l'étymologie qui préoccupait les érudits latinistes, elle écrit : *picina*, *Madalena*, *asolver sudita*, *suprior*, *efeto*, simplifiant les groupe sc, gd, bs, ct, etc.

Pour le même motif la graphie x exprimant le groupe cs, n'existe pas dans l'alphabet térésien ; cette graphie a toujours chez elle la valeur de s simple. Ex : *teoloxia* est à ses yeux teolosia ; d'autre part elle écrira extasis, experiencia : *estasis*, *espiriencia*.

Les mots savants, très fréquemment employés dans les livres et moins dans la conversation ordinaire, comme *imperfecion*, *inpedimento*, gardent leur physionomie ; les mots employés dans les livres mais plus fréquemment encore dans le langage oral subissent la transformation : *nigun*, *ifierno*.

Toutes ces simplifications sont typiques de la phonétique térésienne. Or elles sont le reflet immédiat du castillan parlé de l'époque. Celui-ci, encore à l'abri de l'influence qu'exercera sur lui l'orthographe officielle, tendait à faciliter les articulations pénibles.

On touche du doigt la crainte des articulations dures dans le *dl* si fréquent dans certaines formes, comme alabadle, conocedle. Les bons auteurs du temps facilitaient ce groupe un peu brusque par une métathèse, et Sainte Térèse comme ses contemporains écrit : *alabalde*, *conocelde*. Il en va de même pour l'assimilation si courante chez tous les écrivains de l'âge classique : *matallo*, *conocello*, pour matarlo, conocerlo. Mais on

sent que la langue n'est pas rigoureusement fixée, car à côté de la forme *decilde*, on trouve aussi chez Sainte Térèse *decidle* ; elle écrit de même *pullicio* pour *bullicio*, *apilita*, qu'elle corrige ensuite elle-même en *abilita*.

Cette influence du langage oral est également sensible dans les articulations simples.

Sainte Térèse n'écrit que les lettres qui se prononcent. Voilà pourquoi l'h est pour ainsi dire absente de son alphabet : *ylar*, *yjas*, *yere*, etc. Les finales s'entendent à peine ou ne se prononcent presque pas. La Sainte les adoucit jusqu'à les graphier par d'autres lettres : l'r final par exemple est quelquefois graphié y ; ex : *alquiley* pour alquiler. La dentale occlusive sourde t passe fréquemment chez elle à la sonore d, surtout dans les mots latins : *ed*, *timed*, *desiderad*. Quand déjà la finale est faible, d, elle disparaît complètement. Ainsi dans l'impératif pluriel, Térèse écrit régulièrement : *mirá*, *tené*, *oí*, *escuchá* pour mirad, tened, oid, escuchad ; de même en latin, *sun*, *vul*, pour sunt, vult.

Même adoucissement pour les voyelles finales : trae, cae est simplifié en *cay*, *tray*, et cet y lui-même subit l'apocope dans les formes éminemment populaires reproduites par la Sainte *so*, *esto*, pour soy, estoy. Mais cette apocope suggère doublement chez Térèse le langage oral, car elle est généralement nécessitée par le besoin d'éviter l'hiatus, ce besoin instinctif de la langue parlée. Térèse écrit donc : *so yo ; es como quien oy hablar ; teni harto valor*. Cette aversion pour l'hiatus emporte même parfois la voyelle initiale du second des deux mots qui se rencontrent : *hasta hora*, *hacia riba ; que les vea nimosos*. Pourtant elle écrit parfois *deste* et d'autres fois *de este*.

L'évolution des articulations dentales et palatales qui se produisit dans l'espagnol du XVI[e] siècle se remarque très bien chez Térèse.

Les graphies ç (*Vida*) et ç (*Cast.*, *Fund.*), des Mss. térésiens, exprimant à l'époque préclassique l'articulation dentale ts, ds, représentent déjà chez la Sainte l'articulation linguodentale [1]. Térèse emploie en outre la graphie z après voyelle et en finale de mot ou simplement de syllabe : *raiz*, *luz*, *paz ;* et la graphie s dans des cas pour lesquels il est difficile de fixer une règle, mais bien distincts de ceux dans lesquels elle emploie une des deux articulations précédentes.

C et q (palat. occlusives) sont employées comme aujourd'hui, mais pour une articulation moins forte. Le son adouci qu'indique la graphie qu comme dans *quan*, *aquerdo*, *quatro*, est beaucoup plus fréquent chez Sainte Térèse que de nos jours. En latin elle l'adoucit encore : ainsi aquarum devient *aguarum*.

La j (jota) graphiée J dans les Mss. a déjà remplacé l'articulation chuintante. Elle est invariablement employée par la Sainte comme articulation forte. Le g (palatale occlusive) employé aujourd'hui comme épenthétique dans certains verbes irréguliers et constituant une articulation dure, n'apparaît pas chez Sainte Térèse. Elle écrit *oya* pour oyga, *trayo* pour traygo, etc. Dans certains mots le g est prononcé et même graphié s : religion donne *relision*, teologia donne *teoloxia* (pron. s) etc.

L'orthographe de Térèse est non moins révélatrice du langage oral au point de vue morphologique.

Nous retrouvons sous sa plume plusieurs modismes populaires alors en usage. Ceux-ci abondent généralement en simplifications et contractions de tout genre.

---

1. « Esta letra, dit S. Moguel, diversa de la s como de la z, como de la misma c ante e, ó, i, más dulce que esta última y menos que la s, popular en la Vieja Castilla, eminentemente española... se forma, como escribían los antiguos gramáticos « con la extremidad de la lengua casi mordida de los dientes no apretados ». *El lenguaje de S. T.* p. 73.

Térèse dira *yndonos* [1] pour yendonos, et l'emploi de la forme *ya* pour habia, dans le conditionnel, usage déjà en baisse de son temps, est encore dans ses œuvres d'un emploi très fréquent : *parecerme ya* [2] pour me parecería.

On trouve aussi les formes populaires dans le futur des verbes venir, tener, poner : vendra, tendra, pondra qui font dans la morphologie térésienne : *verna*, *terna*, *ponra* ou *porra*, formes que le vieux castillan connaissait déjà [3].

Ce maintien de l'archaïsme populaire se remarque encore dans : *cantastes* pour cantasteis, *llevastes* pour llevasteis.

La constatation de ce phénomène dans l'orthographe térésienne, nous laisse soupçonner un langage plus doux que l'espagnol moderne. Mais tout est loin d'être fixé dans la phonétique et la morphologie de Sainte Térèse, et ceci en raison même de l'évolution que subissait la langue à ce moment. Ainsi avec une apparence de contradiction nous trouvons chez elle les formes anciennes : *cantades*, *cantarades* aujourd'hui devenues cantais, cantarais, et même les formes *fuerdes*, *quisierdes*, à côté des formes modernes.

Quiconque voudra fixer les règles de la grammaire térésienne se buttera donc à bien des exceptions, c'est-à-dire à autant de problèmes. Les flottements sont nom-

---

1. « Modismo vulgar que aun usan en algunos pueblos de Castilla y aun más de Andalucia ». Cfr. La Fuente, *Obras* t. V, p. 41 éd. 1881.

2. Certains éditeurs et traducteurs des Œuvres ont pris à tort cette forme pour l'adverbe ya (déjà). L'i chez T. est généralement graphié y, et, comme nous l'avons dit, l'h lui est pour ainsi dire inconnu. Nous avons ainsi *hia* qui dans les Mss. térésiens représente tout simplement *habia*. Cette contraction nous donne la clef de certains temps de v rbes et lorsque S. T. écrit *correrse yan* ou *darmeya pena* (dar me habia) que plus tard on écrira, d'après une évolution générale dar-ya-me ou dariame, nous découvrons le squelette du futur et du conditi nnel formés tout entiers de la même façon : dar-hé, dar- (hab) ia.

3. Cfr. R. Menendez Pidal. *Gram. hist.* § 123-2.

breux ; dans l'emploi de certaines voyelles par exemple : i et e, comme aujourd'hui dans la langue populaire, se remplacent mutuellement sans règles apparentes. Sainte Térèse écrit : *mijor*, *siguro*, *licion*, mais aussi *Trenidad*, *recebir*, *desgustado*. De même mais plus rarement o et e : *ortelano* et *ortolano*, *escuridad* et *oscuridad*, *memento* et *momento*. Enfin o et u : *mormurar*, *tollido* mais aussi *regucijo*, *dispuniendo*. La disjunctive o est toujours écrite *u*. Nous avons signalé plus haut les échanges de r à l.

Sans pousser davantage le parallèle entre le langage parlé et l'orthographe térésienne, nous croyons avoir établi suffisamment par ces quelques exemples combien l'une est le reflet de l'autre.

C. Les expressions térésiennes.

Elles sentent le terroir avilais. Encore une fois fidèle écho du langage oral, les expressions pittoresques, les tournures imagées et expressives émaillent toute l'œuvre. Elles abondent dans la *Vida*. C'est le premier des grands écrits de la Sainte. Elle ne s'y est pas encore fait la main et y converse bien plus qu'elle n'écrit. C'est l'œuvre la plus proche, avec son merveilleux épistolaire, du style libre et dégagé de la conversation.

Voici quelques-unes de ces expressions : « *Commencé a andar a gatas* (marcher à quatre pattes, *Vid.* VI) ; *tenían siguras las espaldas* (elles n'avaient pas à craindre pour leur réputation, *Vid.* VI) ; *caerse las alas* (être sans courage, *Vid.* X), *ir paso de galina* (*Vid.* XIII) ou *andar como pollo trabado*, (*Vid.* XXXIX) ; ou *ser sapo* (*Vid.* XIII) progresser lentement, comme une poule, comme un oison bridé, comme un crapaud. Un court instant de joie est : *un cierra ojo y abre de contentamiento* (*Vid.* XIV) ; agir par routine : *andar al hilo de la gente* (*Vid.* XXX) ; Dieu vous éclaire visiblement : *le enseña*

a banderas desplegadas (*Cart.* CXXVII). Elle dit encore : *El demonio anda jugando a la pelota con el alma* (*Vid.* XXX) : le démon joue à la balle avec l'âme; *andar las manos en la masa* (*Cart.* CXXVIII) : se trouver dans la mêlée ; *vía la muerte a el ojo* (*Cam.* XXVI) : voir la mort toute proche; *todo lo pone Dios a fuego y a sangre* (*Vid.* XXX) : Dieu met tout à feu et à sang ; *tornarse vizcaino*, (*Cart.* CCIII) se rendre incompréhensible ; *esta como tarabilla de molino* (*Cast.* IV, I), l'imagination est comme un traquet de moulin ; dans la Manche on dit encore : estar mas loco que una tarabilla ».

Sans être triviales, certaines expressions de la Sainte ne se rencontrent pourtant guère sous la plume des contemporains soucieux de beau langage. Sous ce rapport sa première rédaction du *Camino* (Ms. Escorial) est savoureuse. Pour dire par exemple qu'elle ne goûte point qu'un chacun vienne tourner la tête à ses filles, elle écrit : *no querria que nadie os traxese al retortero.* Dans la seconde rédaction (Ms. Valladolid) elle remplace cette expression populaire par le mot *desasosegadas* (XXII).

D'autres fois, mais rarement, ce sont tout au contraire des tournures un peu fines qui sentent les manières de cour : *nuestra torpeza de las mujeres, su nacimiento de esta merced*, formules dont il reste encore aujourd'hui des traces dans le langage poli : *Su... de Usted* [1].

Ce sont d'autre part de simples locutions populaires comme l'interjection *a usadas* qu'elle emploie si volontiers.

Enfin ce qui donne encore à sa langue une saveur toute populaire, ce sont les *refranes* qui çà et là émaillent son style. En bonne castillane Térèse a le sens du *dicho.* Sans en citer autant que Cervantès, Sainte Térèse en enchasse de droite et de gauche dans ses phrases où ils

1. Rodríguez Marín signale des cas analogues dans Cervantès : *Rinconete y Cortadillo*, note 37.

viennent le plus naturellement du monde, accompagnés des mots « *como dicen*, comme on dit ».

En voici quelques-uns : *Hoy esta en un cabo y mañana en otro, como dicen* (*Cart.* CXXIX) ; *dicen que quien adelante no mira... atras se queda* (Cart. CCLXXIX) ; *a necesidad no hay ley* (Cart. LXXXIX) ; *no nos queramos tanto que nos saquemos los ojos, como dicen* (Conc. IV) ; *mas vale lo cierto que lo dudoso* (Modo de vis.) ; *quien no crece descrece* (Cast. VII, 4) ; *mas vale tarde que nunca* (Cart. CX) ; *como se ayuden les ayudara Dios* (Cart. XCII) ; *la verdad padece pero no perece* (Cart. CCXL) ; *mas vale al que Dios le ayuda que al que mucho madruga* (Cart. CLXV). Il lui arrive même de ne citer les plus connus qu'à moitié : *Cada dia da Dios a dos...* ou *maldito el hombre...* ou enfin cette expression si connue de son temps et qu'elle répète fréquemment : *a falta de hombre bueno...* qui, en son entier, disait : a falta de hombre bueno a mi marido hicieron alcalde, faute d'hommes on a nommé alcalde mon mari ; nous dirions en français : faute de grives... (Cart. CXXIX , LXXVI ; fund. XXX).

Je ne puis tout citer.

Les *dichos* ou *refranes* de Térèse ne sont pas toujours des locutions populaires existantes. En vraie castillane elle en improvise, et, comme nous le verrons plus loin, ce ton jovial et simultanément sentencieux, ne sera pas le moindre charme de son style.

D. La phrase térésienne.

Sainte Térèse — elle nous le dit elle-même — écrivait « *a vuela pluma* ». Elle ne se reprend point, ne se relit point, elle cause. Aussi sa phrase, plus encore que ses mots et ses expressions, rappelle la conversation et donne au lecteur le sentiment du contact direct avec l'écrivain.

Térèse qui sous l'influence du langage oral simplifie

son orthographe, simplifie aussi volontiers sa syntaxe. Sa phrase est incisive et directe, abondante parfois et même un peu bavarde, jamais lourde ; elle coule toujours de source et dit sans ornements ce qu'elle veut exprimer.

Luis de Leon qui était bon juge s'indignait qu'on osât y remplacer un mot : « Ce fut une grosse erreur de vouloir corriger certains mots, car si l'on comprenait bien le castillan, on verrait que celui de la Mère est l'élégance même ». Quant au port de la phrase, il ne met aucune borne à ses éloges : « Par l'art de bien dire, par la pureté et la facilité du style, par la grâce et l'agencement des mots et un abandon d'une suprême élégance, je doute qu'il y ait en notre langue une œuvre de cette valeur [1] ».

Pourtant un puriste y trouverait à redire. Térèse a une grammaire à elle. Elle se soucie bien de suivre des règles ! Elle veut exprimer ce qu'elle pense et comme elle le pense. C'est souvent au détriment des conventions grammaticales ; mais elle n'a jamais aimé les conventions.

L'accord du verbe et du sujet souffre parfois violence : *Si lea esto alguna monja escarmienten en mi*, ou : *me parecian el trabajo grande.* C'est quelquefois, il est vrai, un lapsus calami. Mais que dire de l'accord suivant ? *y aun que las mesmas* (les religieuses) *le digan que lo haga* (la prieure) *y despues si estan desgustadas* (la prieure) *con ellas* (les religieuses) *la* (la prieure) *acusen... !* (Modo, p. 41). Il faut deviner la pensée de la Sainte et l'on trouve alors que ces accords bizarres ne sont pas toujours dépourvus de logique.

D'autres fois, un même mot est à la fois complément et sujet de deux verbes : *Todo aprovecha para animar y*

---

1. *Carta que escribió L. de Leon a Ana de Jesus y monjas del monasterio de Madrid al frente de las Obras completas.*

admirar un alma (Conc. I). Des pronoms établissent d'étranges monopoles de compléments ; certains pronoms sont exprimés, mais il faut deviner le nom qu'ils remplacent ; la Sainte parle quelquefois d'elle-même au masculin, (et avec raison !) ; elle met *le* pour les [1], *mi* pour mio ; un relatif rappelle un nom qui, bien qu'encore présent à l'esprit vif de l'auteur, se trouve parfois en fait à trois lignes de distance ; des prépositions ou des adverbes s'agglutinent en constructions inattendues ; elle dit : *bastimiento para contra el ; si advertistes a en ello ; con siempre cruz ; por si pudiesen ;* et tout cela se mêle, se bouscule, s'enchevêtre et finit par s'écouler avec l'agréable babil d'un ruisseau, toujours en mouvement et néanmoins toujours limpide.

Quant à la syntaxe térésienne elle est plus personnelle encore : Ici surtout c'est la conversation avec ce qu'elle a de primesautier, avec ce négligé apparent où l'ellipse abonde et où les anacoluthes les plus inattendues dardent mieux une pensée que les constructions les plus classiques.

Le discours indirect s'achève soudain en discours direct [2]. Un même verbe a pour complément simultané un mot et tout un bout de phrase : *No está la perfecion en los gustos sino en quien ama más* (Cast. III, 2) ; un complément devient soudain, sans répétition, sujet dans un autre membre de la même proposition : *Mas el Señor que tenía ordenado otra cosa, hubose de hacer.* (Vida, XXXV).

Les mots ont dans la phrase une allure parfois un peu folâtre, et comme des enfants espiègles ne sont pas toujours à leur place : *tiene en la estima las riquezas que ellas*

---

1. L'éditeur des *Moradas* dans les Clasicos castellanos, (Madrid, 1910), croit qu'il s'agit ici d'un phénomène dialectal, v. p. 174.

2. V. des exemples typiques au chap. XXXIX de la Vida, p. 356 et p. 357.

merecen (Conc. III [1]). Un mot saute brusquement entre une préposition et le nom qui régulièrement devrait suivre : *Era despues el escribir del vómito* (Cart. CXLVI) *con intento de en acabando la fundacion de Beas ir allá* (Fund. XXVII).

Lorsqu'une phrase est commencée, Sainte Térèse n'a plus qu'un souci : tailler à travers grammaire et syntaxe un chemin à son idée ; elle fait porter à certains mots double et triple charge ; elle en brûle d'autres lorsqu'elle juge à la rapidité du discours qu'on comprendra bien sans leur aide. Elle parvient ainsi à se faire comprendre malgré des ellipses invraisemblables [2].

Comme nous le verrons plus loin, elle aime les comparaisons ; elle s'y engage tête baissée : son idée s'y imbrique tellement que le mot propre joue à cache-cache avec l'image ; et l'accord se fait d'après que l'un ou l'autre se présente à l'esprit de Térèse, suivant toujours plutôt sa logique à elle que les conventions syntaxiques [3].

Elle a l'art de décrire par un amoncellement d'incidentes l'embrouillamini d'une situation. Grâce à ces

---

1. C'est du moins la leçon de la copie d'Albe. La copie de Baeza rétablit l'ordre régulier.

2. Voici quelques-unes de ces ellipses si caractéristiques du style térésien : Ellipse de substantif : *Todo lo libraba de pecado y segun las razones que daba... me parece lo hiciera yo si se le juzgara que en otros bien notorio era* (Conc. II). — Ellipse d'adverbe : *encomiendemela mucho que lo há que no lo escribo* (Cart. XLIII) — Ellipse de verbe, mais à un temps différent : *no se canse de hacerme esta merced, porque yo lo estoy ahora.* — Ellipse d'auxiliaire : *En esto de sacar N S. almas de pecados graves, por suplicárselo yo y otras traidolas a más perfecion es muchas veces.* (Vida XXXIX) ; *con deseo he estado de hallar mensajero... y escrito.* (Cart. CCCLXXXVII). — Ellipse de toute une idée : *Siempre que veo carta suya me consuela y da pena no poder descansar muchas veces con hacer esto* (scil. escribir a V. M. para tener el consuelo de ver carta de V. M.) (Cart. CCCXC).

3. V. Vida, XXX : la comparaison de l'amour avec l'eau ; l'on y a tantôt l'accord masculin, tantôt l'accord féminin d'après que c'est l'idée *amor* ou l'image *agua* qui se présente à la pensée de l'écrivain.

incidentes accumulées sa syntaxe est parfois tétanique, mais l'idée est rarement obscurcie [1].

Elle aime les répétitions pléonastiques et les phrases où sonne à coups redoublés le mot typique d'une idée qui la préoccupe : *Qué contento puede tener quien todo su contento es contentar a Dios* ; (Cast. morad. III, I). *Ansi... os aviso que tengais mucho aviso* (Cam. XXXI) ; et ce goût discutable semble un écho de sa prédilection déjà lointaine pour les phrases alambiquées de ses romans de chevalerie : « la razon de la sinrazon que a mi razon se hace... ! »

Et malgré toutes ces tournures si personnelles, malgré cette syntaxe parfois un peu cahotée, malgré des défauts indéniables, le langage de Térèse reste, ainsi que l'écrivait son contemporain, « l'élégance même ».

C'est le jugement unanime de la postérité ; après Luis de Leon, Gratien [2] loue cette langue « sans recherche d'effets, sans rhétorique, ni procédés... extrêmement pure et des plus élégantes de la littérature d'Espagne. Bien des auteurs savants, ajoute-t-il, malgré de nombreuses retouches n'arriveront pas à écrire une phrase aussi bien tournée que celle de la Mère. Elle écrivait beaucoup et rapidement, sans ratures toutefois, car son écriture était très claire bien que ce fut une écriture de femme et qu'elle écrivit avec autant de vélocité qu'un notaire ».

Et ce jugement est confirmé par tous les critiques,

---

1 Voici deux exemples : « Era con esperanza que nunca yo pensaba, a lo que ahora me acuerdo, porque debe haber esto más de veinte y una años, dejaba de estar determinada de tornar a la oracion ; mas esperaba a estar muy limpia de pecados. (Vida XIX).

Si hablo u trato con algunas personas profanas porque no puede ser menos, aunque, sea de cosas de oracion, si mucho lo trato, aunque sea por pasatiempo, si no es necesario, me estoy forzando porque me da gran pena. (Relacion I).

2. *Lucidario del verdadero espiritu*, ch. V.

jusqu'à nos modernes Campmany, Schack, Fitzmaurice Kelly, Menendez y Pelayo.

Et c'est la preuve éclatante que cet écrivain qui manie la langue castillane avec une telle souplesse et comme en se jouant, sans se relire et presque sans rature, est un écrivain de race.

S'il se remarque dans cette souplesse quelque négligence et dans cette spontanéité quelque distraction, c'est que Térèse n'écrivait que d'occasion et par obéissance, comme une occupation bien moins importante que celle de filer pour subvenir aux besoins de ses monastères ; ou peut être simplement Sainte Térèse néglige-t-elle de dire mieux et autrement que ce qui lui venait sous la plume, non pas qu'elle méprisât d'humaines littératures, mais parce qu'elle était intimement convaincue que les mots sont de bien pauvres choses pour exprimer le cœur, et que la meilleure langue pour parler à Dieu et la plus éloquente est encore celle du silence, dont à son gré on ne lui permettait pas suffisamment de se servir.

III. — Les grandes idées térésiennes

La thèse que Sainte Térèse n'eut pas d'idées générales serait un paradoxe soutenable, celles-ci étant d'ordinaire le produit d'une sérieuse formation philosophique.

Ses grands contemporains, Grenade, Luis de Léon, saint Jean de la Croix, Gratien, Bañez avaient tous fréquenté quelque université d'Espagne. La Sainte n'en fréquenta aucune. Elle n'eut même pas comme son amie, la prieure de Séville, Marie de Saint-Joseph, son petit bagage d'humanisme. Elle semble confinée dans le concret et l'immédiat ; ses observations ne sortent guère du domaine expérimental ; elle évite les considérations théoriques qui sentent le traité ; elle a une hor-

reur visible du ton doctoral qui généralise ; elle dit des choses sublimes d'une manière fort simple, comme on cause, et les consultations souvent délicates qu'elle donne dans ses divers écrits à ses confesseurs et à ses filles sont sur ce ton là.

Et pourtant il se dégage de ses œuvres un merveilleux ensemble de doctrine mystique, et déjà son contemporain Luis de Léon disait : « Les écrits de la Mère renferment la plus haute et la plus féconde philosophie que les hommes ont jamais imaginée ».

Il n'y a pas de preuve plus éclatante du génie intuitif de ce grand écrivain classique qu'est Sainte Térèse.

I

Nous l'avons constaté plus haut [1] : au milieu du XVI[e] siècle un immense désenchantement semble avoir frappé au cœur l'Espagne des chevaleries et des conquistadors. Tout l'or d'Amérique a été déchargé sur ses rivages. A Saint-Quentin commence l'apogée de sa gloire. Pourtant on se rue vers les cloîtres et jamais un peuple n'a été plus riche et simultanément plus imprégné de cette idée, que tout passe et que tout renferme en soi un germe de néant.

Cet étrange état d'esprit dépassait d'ailleurs les frontières de l'Espagne. Tous les novateurs de ce siècle d'angoisse intellectuelle, en proie à la même inquiétude, avaient développé ce thème pour abattre le vieil édifice sur les ruines duquel ils comptaient rebâtir une humanité meilleure.

Les Réformateurs avaient proclamé l'inanité des œuvres humaines. Pour Calvin, la création et l'homme sont néant. Reconnaître au fini quelque propriété, quelque qualité, quelque modalité d'être, c'est limiter

1. Voir I[re] Partie, ch. II.

l'Infini, c'est lui faire injure et poser acte d'irréligion. De là l'absence du libre arbitre, l'inanité de l'Espérance, la vanité des œuvres.

Bien qu'elle n'aille pas aux mêmes conclusions, cette constatation du néant de toute chose est aussi à la base de tout l'édifice spirituel térésien ; c'est la première des grandes idées de Sainte Térèse.

Elle l'exprime partout : dans ses poésies, dans ses maximes, jusque dans ses dernières lettres, comme en presque chaque chapitre de ses grands ouvrages : *Todo se acaba, todo pasa* et surtout sa formule préférée : *Todo no es nada*. L'existence n'est qu'un jour, dit-elle ; ce n'est même « qu'une heure passée dans une mauvaise hôtellerie ». Ce *todo es nada* est le leitmotiv obsédant de ses œuvres comme celui de sa vie ; car elle a profondément vécu cette idée et la pensée que tout passe et que ce qui passe n'est rien, l'aide à vivre et à endurer jusqu'à la mort.

« Tutto passa », avait dit avant elle sainte Cathérine de Sienne dont elle avait lu et relu la vie, et Jorge Manrique avait chanté en des vers qu'on commentait encore et que Térèse connut peut-être par cœur au temps de sa jeunesse :

« Y pues vemos lo presente — Cómo en un punto es ido
Y acabado
Si juzgamos sabiamente — Daremos lo no venido
Por pasado.
No se engañe nadie, nó ; — Pensando que ha de durar
Lo que espera
Más que duró lo que vió ; — Porque todo ha de pasar
Por tal manera [1] ».

Telle est d'ailleurs le point de départ de toute mysti-

1. *A la Muerte del maestro de Santiago, Don R Manrique su Padre.* — Saint Jean de la Croix qui vivait ans les mêmes circonstances de temps et d'âme et qui avait senti aussi vivement que sa Mère le néant de tout bâtira sur cette formule du Todo Nada que peut-être il avait reçue d'elle sa *Montée du Carmel.*

que : Convaincu du néant de tout et de son néant propre, sachant que tout passe et combien chaque joie humaine est génératrice d'insatisfaction, lassé du contingent, du fini, du complexe, l'homme veut le Tout, l'Absolu, le Simple. « Être seule avec Lui seul, dit Térèse, *sola con El solo* [1]. »

Car il s'en faut, nous l'avons vu, que cette conception du monde l'abatte et engendre chez elle un pessimisme inerte.

Elle garde pour la création un sentiment d'universelle sympathie. Elle n'en exclut pas l'homme.

Avec son sens de la mesure, Térèse conçoit l'homme tel qu'il est, ni meilleur ni pire. Au fond, elle souscrirait à la définition de Montaigne : « La plus calamiteuse et fraile de toutes les créatures, c'est l'homme ; et quand et quand la plus orgueilleuse ; elle se sent et se veoid logée icy parmy la bourbe et le fient du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers.. et se va plantant par imagination au-dessus du cercle de la lune et ramenant le ciel soubs ses pieds [2] ». Mais cette misère ne touchait pas profondément Montaigne ; elle excitait au contraire la compassion agissante de Térèse.

Et par là celle-ci se rapproche davantage de Pascal. Montaigne s'amuse de l'imbécillité humaine. La Rochefoucauld en éprouve une joie cruelle. Pascal en souffre. Sainte Térèse ne se contente pas d'en souffrir. Elle prétend agir sur ce qu'il y a de très grand en ce « monstre incompréhensible », avec l'optimiste confiance de le rendre meilleur. En cela elle se sépare d'avance du pessimisme moderne qui n'a vu l'homme que dans ce qu'il a de tristement grotesque : Swift, Quincey, Leopardi, Poë, Baudelaire, Schopenhauer, chez qui le réalisme s'exprime en moqueries acerbes à l'égard de l'être

1. *Vie*, XXXVI. — 2. Essais, II, XII.

humain. Térèse, qui souffre des travers humains, en rit aussi quelquefois ; jamais elle ne s'en moque, parce que la moquerie sans charité est stérile.

On a dit des écrivains ascétiques d'Espagne qu'ils sont très durs pour l'homme. Cette dureté tient un peu à la race et n'est que partielle. Selon la conception chrétienne, l'ascète espagnol voit la chair et l'esprit. S'il s'acharne sur le corps, c'est pour mieux opérer la libération de l'âme ; s'il méprise la matière incurablement vicieuse, il garde toujours pour l'avenir de l'esprit un surnaturel optimisme. Ainsi les grands peintres d'Espagne ont peint leurs christs tordus dans leur humanité douloureuse pour mieux faire resplendir leur grandeur surnaturelle. La Rochefoucauld et Vauvenargues méprisent l'homme d'un mauvais mépris. Le «perinde ac cadaver» de Saint Ignace est moins avilissant pour la dignité humaine.

Pour Sainte Térèse aussi il y a la matière et il y a l'âme. Envisagé du côté de la matière, l'homme à ses yeux a peu de prix. « Terre à briques » ou « faible scion de romarin sec », quelle valeur peut-il avoir ? Il passe ; dès lors il est néant.

Par l'âme au contraire l'homme est grand ; il peut prétendre à tout, même à se diviniser ; par là il est sans prix et rien n'égale sa beauté [1].

La mystique de Térèse, comme toute mystique, est donc bâtie sur cette conception très simplifiée du monde : d'une part ce qui passe et l'homme lui-même : *le néant* ; d'autre-part Dieu : *le Tout*. Dès lors il n'y a pour le néant qu'un seul moyen d'être, de vivre, d'avoir en soi quelque réalité positive, c'est de devenir participant au Tout. Pour cela il faut s'en rapprocher, s'y unir. L'union à la divine Essence devient ainsi le terme de

1. « No hallo yo cosa con que compararla gran hermosura de un alma y la gran capacidad ». (*Castillo*, mor. I, 1).

toute mystique et la science mystique n'a d'autre objet que l'étude de ces approches mystérieuses du non-être vers l'Être, de ces relations secrètes et d'une croissante intimité entre le fini qui désire et l'Infini qui attire. Plus le fini s'approche, plus l'Infini l'informe ; plus le néant abdique, plus le Tout le rend participant de sa perfection. La perfection plus ou moins grande de l'homme consiste donc, aux yeux du mystique, dans l'union plus ou moins étroite avec Dieu.

Dès lors celui qui aspire au mystère des relations cachées tâchera de s'acheminer vers la perfection selon les règles que lui tracent les maîtres.

Mais c'est ici que les maîtres divergent.

II

Pour les écrivains mystiques chrétiens orthodoxes, le chemin de la perfection, c'est l'*Oraison*. Déjà les anciens avaient dit : de l'âme à Dieu il n'y a qu'un chemin : la *prière*.

On parlait beaucoup d'oraison à l'époque de Sainte Térèse. On en parlait trop, et les Illuminés d'Andalousie allaient jusqu'à dire : « L'oraison mentale est de précepte divin et par elle on s'acquitte de tous ses devoirs ».

D'autre part, ils condamnaient l'oraison vocale, comme contraire à la perfection ; et Juan de Valdès prétendait que désirer et demander à Dieu que sa volonté se fasse était propre aux imparfaits, à ceux qui ne sont pas encore entrés dans les voies qui mènent à l'union. De tels désirs sont selon lui un obstacle à l'union ; car désirer, c'est maintenir sa personnalité, c'est retourner à son néant, c'est diminuer sa capacité de participation à Dieu. Les mystiques du paganisme oriental n'avaient point parlé autrement ; l'union pour eux n'étant autre chose que l'abdication de la personne, l'absorption

du néant par le Tout, le retour de l'âme dans l'essence de Brahma ou de Pan, il est clair que tout désir, en tant que perpétuant la personnalité et retardant ainsi le Nirvanah, était une imperfection damnable.

Les Inquisiteurs de Valladolid et de Séville avaient bien pu semer au vent les cendres de ces docteurs illuministes ; ils n'avaient pu étouffer les germes épars de leurs doctrines et ces idées vers 1570 étaient encore vivaces dans mainte secte clandestine, surtout en Andalousie. Lorsque l'Inquisition découvrait un nid d'Alumbrados, elle commençait d'ordinaire par purifier la place par la prédication et l'enseignement des doctrines orthodoxes. La Compagnie de Jésus installa ainsi ses collèges dans plus d'un centre vicié. Un peu par tradition et surtout par réaction, sitôt qu'ils y sont établis, ces Pères insistent avec force et parfois exclusivement sur la nécessité de l'ascétisme, de la prière vocale et des actes de vertus. Ils le font, tant pour remonter le courant du quiétisme illuministe que pour enrayer les doctrines réformistes sur l'inutilité des œuvres.

La réaction porte souvent à exagérer des idées justes. La crainte de l'Illuminisme qui faisait la part trop large à la contemplation poussa, nous l'avons dit, certains orthodoxes à s'en tenir à l'ascétisme et à regarder avec une défiance nuancée d'hostilité tout ce qui s'écartait de l'oraison discursive. « Fray Luis de Grenade, avait dit Melchor Cano dans sa critique du Catéchisme du Cardinal Carranza, a voulu faire de tout le monde des contemplatifs et des parfaits. Il prétend enseigner au peuple en langue vulgaire ce qui ne convient qu'à un petit nombre ; car fort peu tendront à la perfection par ce chemin sans troubler en même temps toute l'économie de la vie propre à leur profession. Or mettre par écrit pour le profit d'un petit nombre une doctrine qui constituera un danger pour beaucoup... a toujours été considéré comme un manque de discrétion, préju-

diciable au bien public et contraire au bon sens et à la prudence, « *indiscreción perjuicial al bien publico e contraria al seso y prudencia* [1] ».

Ainsi parlaient les ascétiques ; et ces propos n'étaient point dépourvus de sagesse, lorsqu'on songe que les doctrines sur l'oraison, vulgarisées parfois sans discernement, tournaient bien des têtes en ces temps d'illuminisme et de subjectivisme luthérien.

Quelles seront les idées de Térèse au milieu de ces tiraillements ?

De suite, chez cette âme assoiffée du divin, nous sentons un effort conscient, tout en gardant le respect de ses maîtres spirituels, pour enlever aux autres les lisières que les ascétiques purs ont voulu lui imposer. Sans doute à ses yeux la méditation discursive accompagnée d'œuvres vertueuses suffit à la justification ; elle-même ne cesse de répéter à ses filles que la sainteté n'est point une question de révélations ni de larmes, et que la pratique des vertus de charité et de foi, accompagnées de mortifications, d'actes d'obéissance et d'humilité en fait l'essence.

Mais ce minimun prudent, à l'abri des écueils, ne peut suffire à son âme ardente. Ce qu'il lui faut c'est la haute mer, même battue par les tempêtes, c'est le plein ciel, même fouetté par l'ouragan. Elle veut faire aimer à plein cœur, elle veut que les âmes se dilatent et s'emplissent de Dieu selon toute leur capacité d'amour.

Cette grande idée de l'amour domine toute sa doctrine spirituelle. Toute son œuvre est un sublime « Art d'aimer ».

Aussi attaque-t-elle souvent la pusillanimité et la fausse prudence. Se souvient-elle du verdict de Melchor Cano lorsque, paraphrasant le Cantique des Cantiques, elle dit non sans une pointe d'ironie : « Mes filles, il

1. Menendez y Pelayo, *Heterodoxos*, II, p. 531.

vous semblera peut-être que ce n'est pas bien (de négliger toutes ces craintes) puisqu'il est si louable de faire les choses avec *discrétion* [1] » ? Et plus loin : « Il y aura bien des prudents qui diront que ceci est une folie et qu'il n'est pas... conforme au bon sens de divulguer ces choses. Eh ! n'est-ce pas une folie plus grande que de rester avec tout ce bon sens jusqu'à l'achèvement de ce songe de la vie [2] ? »

Non, tout doit céder à l'amour ! « La grande question n'est pas de penser beaucoup mais d'aimer beaucoup [3] ». Ah ! comme elle en veut à ces gens qui ne font montre de modération et de prudence que pour mieux cacher leur médiocrité.

Un jour elle se trouvait au sermon, *en un sermon harto admirable*, raconte-t-elle. Le prédicateur parlait à ses auditeurs de l'amour. Or parce qu'il avait osé toucher ce sujet « on le comprit si mal, *y hubo tanta risa*, et on se mit à rire si haut dans l'église [4] », que la pauvre Térèse s'en fut, toute triste et scandalisée.

Mais les grands ennemis de l'amour, ce sont moins ces incompréhensifs que les faux dévots, les saints « encapotés », les confesseurs timorés qui, les mains dans les manches et se détournant à demi, « ne cessent de crier, Démon ! Démon ! là il faudrait répéter Dieu ! Dieu [5] ! ». La Sainte a connu de trop près ces bourreaux de l'amour pour ne pas consacrer toutes ses forces à leur arracher les âmes qui sentent en elles l'ardente soif d'aimer.

Or la grande école d'amour, c'est l'Oraison. Et pour ce motif elle est aussi le Royal Chemin de la Perfection ; et comme il faut aller en amour jusqu'au bout, il faut aussi mener l'oraison jusqu'à sa cîme, l'Union. Ce n'est que là que jaillissent les sources vives ; et seules pour-

1. *Conceptos*, III. — 2. *Ibid.* — 3. *Château*, IV, 1. — 4. *Conceptos*, I. — 5. *Vie*, XXV.

ront s'y abreuver les âmes qui en route n'auront pas défailli.

Térèse dépasse donc d'emblée, dès ses premiers enseignements, les frontières étroites où sont campés les Ascétiques. Se basant toujours plus sur des expériences que sur des doctrines à priori, elle ne craint pas, à une époque où l'audace avait du mérite, d'enseigner tout de suite à ses filles l'estime de l'oraison qu'elle appelle « surnaturelle », c'est-à-dire, celle qui est hors de portée de nos efforts personnels [1].

Mais elle s'écarte en même temps avec grande prudence du camp des Illuminés. Car il ne faut pas se lancer à corps perdu dans l'Oraison. Ce n'est pas en s'abandonnant à une vague ivresse, sans plus s'inquiéter du travail personnel ni des œuvres, ni en passant par une quiétude forcée qui n'est qu'un abrutissement (*abobamiento*) que l'on peut atteindre l'union. Il faut y aller pas à pas, dans une possession croissante de soi, jusqu'au jour où il plaira à Dieu de vous prendre par la main et même de vous soulever de terre pour vous mener sur les sommets.

La somme de travail que nos facultés ont à fournir dans ce pèlerinage d'amour est symbolisée par l'allégorie délicieuse et bien espagnole des quatre manières d'arroser un jardin. Puisée d'abord à force de bras (oraison discursive), puis au moyen d'une noria (oraison de recueillement), amenée ensuite par des canaux d'irrigation (oraison de quiétude), l'eau finit par tomber du ciel (oraison d'union) et arroser le jardin de l'âme sans que celle-ci ait à s'en préoccuper ; Dieu, devenu alors lui-même le jardinier de l'âme, se charge de toute la besogne.

Le chemin de perfection est donc l'Oraison. Ce terme n'exclut ni l'oraison vocale ni la discursive, pourvu

1. *Vie*, XIV, XXII ; *Chemin*, XXIX ; *Château*, IV, 1 et 3.

que celles-ci soient des moyens d'aimer [1]. Leur rôle dans l'amour est simplement celui de degrés préliminaires grâce auxquels l'âme recueille ses puissances.

Je dis des moyens et des degrés. Cela est strictement vrai : Loin de demander à ses filles l'abolition du désir et l'abdication du moi, Sainte Térèse leur enseigne à employer l'oraison vocale pour parvenir au recueillement et à l'oraison surnaturelle : L'oraison discursive ne peut durer qu'aussi longtemps que Dieu ne sollicite point l'âme à élever son désir et en même temps son oraison. Loin d'être une imperfection ainsi que le prétend Valdès, la demande et le désir que la volonté de Dieu s'accomplisse est précisément le point d'appui de toute la perfection et la pierre de touche de l'amour véritable.

Aussi la Sainte travaille-t-elle à exalter le désir de ses filles en faisant défiler devant elles les merveilleuses demandes du Pater, sous forme de considérations destinées à leur donner une soif inextinguible de ces eaux rafraîchissantes qui jaillissent au terme de la route.

Mais ces désirs véhéments ne pourraient se borner à n'être que de purs mouvements d'âme : il ne suffit point qu'ils s'extériorisent en paroles sublimes ; ils doivent être accompagnés d'œuvres et de vertus, quoi qu'en pensent Calvin et Servet.

Et ceci donne à toute la mystique térésienne un caractère essentiellement positif et pratique.

Cela lui est-il propre ? Non ; ce caractère revient à toute l'école espagnole ; mais Sainte Térèse en est le type le plus représentatif. Tandis que dans cette ascension de l'homme à Dieu, l'école mystique septentrionale s'intéresse surtout au terme divin et se complaît à son sujet en spéculations métaphysiques, l'école espa-

1. « J'ai l'intention, mes filles, de ne jamais séparer dans cet écrit l'oraison mentale de la vocale, afin de vous prémunir contre les craintes qu'on voudrait vous inspirer. Je sais où ces craintes peuvent mener ; j'ai eu moi-même assez à souffrir sous ce rapport » *(Chemin*, XXII).

gnole s'occupe davantage du moi humain. Alors que, trop oublieux de la personnalité humaine, il arrive aux mystiques du Nord de friser le panthéisme, les écrivains mystiques orthodoxes espagnols au contraire insistent sur cette personnalité et analysent minutieusement ses manifestations.

Précédés par les philosophes humanistes qui, comme Vivès, avaient étudié l'*Ame et la vie*, à une époque de subjectivisme intense, ils ne purent, se sentant surveillés, que se conformer aux exigences de la psychologie désormais mieux comprise qu'au XIVe siècle. Or, il n'y a point d'affirmations plus énergiques du moi que les œuvres. De plus chez ce peuple castillan plus porté par nature à l'ascétisme qu'à la spéculation mystique, l'amour de Dieu demanda toujours à s'extérioriser en actes. Sainte Térèse en ceci est éminente ; elle ne s'écrie pas comme Vittoria Colonna, alors disciple de Juan de Valdès,

> « Cieco e 'l nostro voler, vane son l'opre,
> Cadono al primo vol le mortal piume » ;

mais elle affirme la puissance du vouloir et la nécessité d'agir : « Non, mes filles, non ! Le Seigneur veut des œuvres ! et c'est là la véritable union ». — « Cet amour ne doit pas être forgé dans notre imagination, mais prouvé par des œuvres ! » — « Voilà le but de l'oraison : faire naître des œuvres, toujours des œuvres ! *de que nascan siempre obras, obras !* »... Est-ce pour que vous vous mettiez à dormir ? Non, non, non ![1] »

Ses enseignements débordent de paroles semblables. C'est là sa grande idée : l'amour veut des œuvres et non pas des paroles ; ou, selon le mot de saint Grégoire, *Probatio dilectionis, exhibitio est operis.* Et il est remarquable, alors que tant d'écrivains contemplatifs exal-

1. *Château*, V, 3 ; VII, 4.

tent Marie au détriment de Marthe, d'entendre cette femme dont toute la vie tendait à la contemplation prendre en main la défense de Marthe et de la vie active[1].

Cette *Mater spiritualium* ne sépare jamais l'oraison de la pratique des vertus et se montre soucieuse de lui donner sans cesse une sérieuse base ascétique ; et c'est ce qui fait toute la solidité de ses doctrines. A une époque de subjectivisme outré, elle prêche l'obéissance; à une époque de luxe, la pauvreté de biens ; contre l'intellectualisme humaniste, l'humilité et la patience ; contre le rationalisme luthérien, la pauvreté d'esprit et la simplicité. Et tandis que les pseudo-mystiques proclamaient l'inutilité de la mortification et la licéité de tout acte charnel, Sainte Térèse enseigne à ses filles dont plusieurs sont de haut lignage à dompter la chair avec rudesse et à ne reconnaître pour l'homme que deux états qui satisfont l'amour : la mort ou la souffrance.

III

Le terme de l'Oraison, c'est-à-dire du chemin de la perfection et partant de l'amour, est l'Union mystique.

L'idée de l'union de l'homme avec la divinité est commune à toutes les écoles, orthodoxes ou hétérodoxes. Les Yoghis bouddhiques aussi bien que Plotin, Porphyre ou Jamblique, Valdès aussi bien que Ruysbroeck et Sainte Térèse, parlent d'union avec Dieu, et cela en termes souvent fort semblables. Au XVIe siècle, où ces idées étaient dans l'air, tant chez les intellectuels que parmi le peuple, l'Union faisait l'objet des aspirations d'un grand nombre : Dévots catholiques désireux de dépasser les voies communes de l'ascétisme, Platoniciens férus d'humanisme, philosophes rêvant de l'Idée ou de l'Un, béates sans lettres aspirant avec

1. *Chemin*, XVII — *Château*, VII, 4. — *Exclam.* V.

ardeur à l'ivresse de l'Esprit où toute conscience est abdiquée et où tout acte, même charnel, est pur, se chuchotaient dans les cercles ésotériques ou dans les réunions de sectes des mots comme : voie de l'Esprit, descente de l'Esprit, intuition en vue réelle, voix intérieure.

S'avancer sur un terrain aussi délicat, pour une femme très fine peut-être mais aussi très sensible, ayant de la lecture mais sans formation philosophique, n'était pas sans danger. Sainte Térèse le fait pourtant, mais elle le fait avec une appréhension terrible et seulement par obéissance. Or elle s'exprime du coup avec une incroyable justesse et sans hésitation dans les doctrines.

D'abord elle affirme que les grâces mystiques élevées ne sont point nécessaires au salut et que bien des Saints n'en ont pas été favorisés [1]. Tous pourtant nous y sommes conviés. Et ceci est une autre de ses idées. *No lo quite a nadie antes publicamente nos llama a voces* [2]. Tous les désirs, même les plus élevés, sont donc légitimes. Pourtant, dit Sainte Térèse, « *no han de ser todas contemplativas* » [3].

Est-ce une contradiction ? On l'a prétendu. La Sainte elle-même s'en défend. Objectivement, tous nous avons la vocation aux grâces mystiques. En fait néanmoins, certaines âmes ne sont pas menées par cette voie. Ceci dépend d'un jugement secret de Dieu et ne supprime point la règle.

Le Père Garate dans la célèbre revue des PP. Jésuites, *Razon y Fe*, après avoir discuté solidement certains passages de la Sainte, conclut : « Tous ceux qui s'appliquent au saint exercice des colloques affectueux avec Dieu obtiennent des grâces congrues pour atteindre la perfection de l'état mystique. S'il arrivait qu'une âme ayant fait tout ce qui est en son pouvoir, n'obtînt pas cet état mystique, ce serait par suite d'une disposition

1. *Chemin*, XVII. — 2. *Ibid.* XX. — 3. *Ibid.* XVII.

exceptionnelle de la Providence que Sainte Térèse qualifie de jugement très secret de Dieu ; il y aurait là comme une dérogation aux lois mystiques ». Les âmes en ce cas doivent s'armer de courage, traitées qu'elles sont par Dieu « como fuertes ». La doctrine de Sainte Térèse, ajoute le P. Garate, semble bien être que les grâces de l'état mystique sont le moyen ordinaire dont Dieu se sert pour conduire à la sainteté, en d'autres termes que la contemplation est moralement nécessaire pour acquérir la sainteté [1].

D'après la définition que la Sainte donne des états passifs, « *oracion sobrenatural* », ceux-ci dépassent nos efforts et ne correspondent pas à nos mérites. Dès lors Dieu ne peut-il élever aux voies passives une âme qui serait sans mérite aucun ?

Oui, dit la Sainte, car en cette matière il fait ce qui lui plaît, et il en a agi ainsi avec moi qui suis sans mérite et couverte de péchés. Et elle va même jusqu'à expliquer que certaines âmes qui sont « aux mains du démon », reçoivent quelquefois de pareilles grâces : « *ya que las ve del todo perdidas quiere su Majestad que no quede por el ; y aunque estén en mal estado y faltas de virtudes, dale gustos, y regalos y ternura... y aun ponela en contemplación, algunas veces, pocas y dura poco* [2] ».

Ce passage a été l'objet de grandes discussions. On en a conclu que la doctrine de la Sainte était que l'état d'union et de péché mortel sont compatibles.

C'est, me semble-t-il, fausser la pensée de la Sainte.

Les expressions, *mal estado*, *alma muy ruin*, et même *del todo perdidas* ne désignent pas l'état de péché mortel. Pour s'en convaincre, qu'on s'en réfère au texte du même passage dans le Ms. de l'Escorial. La Sainte s'y exprime plus clairement. « Dieu, dit-elle, peut donner

1. P. Garate, *Razon y Fé*, cité par Delacroix : *Ascétique et Mystique*. Questions théologiques, S. et R. N° 637 Bloud, p. 56 et 57, en note.

2. *Camino* XVI.

des grâces passives à une âme très délabrée » (*muy ruin*) mais elle ajoute : « *entiéndese no estando en pecado mortal entonces* » (bien entendu, n'étant pas en état de péché mortel en ce moment)[1]. Encore fait-elle une distinction : « A mon avis, dit-elle, une âme en si mauvais état ne reçoit pas de *grâces d'union ;* mais elle peut recevoir des *visions* que Dieu lui envoie « pour la ramener à Lui ». Et cela semble clair.

Il faut avouer pourtant que l'expression *en mal estado* employée par la Sainte est mal choisie et ambiguë.

Pour oser aspirer à la grâce d'union il faut donc au moins que l'âme soit en état de grâce.

Peu d'écrivains mystiques ont eu de la dignité de l'âme en état de grâce une idée aussi élevée que Sainte Térèse : L'âme est une perle, indique, un palais de diamant, lumineux de toute la splendeur de l'hôte qui l'habite.

Cette idée de l'inhabitation de Dieu dans l'âme est pour ainsi dire l'idée centrale de la mystique térésienne. Quoique les vieux mystiques chrétiens l'aient exprimée déjà bien avant elle, Sainte Térèse l'a découverte pour son propre compte. De tout temps elle s'est plue à contempler l'hôte mystérieux dans les plus humbles créatures, « *aun en una hormiguita* ». Elle savait que Dieu est présent partout, par essence, présence et puissance ; et aussi par la grâce. Mais un jour, elle connut, elle sentit une présence nouvelle plus intérieure, plus réelle, plus vivante. Alors elle voulut voir cet Hôte inconnu ; et tandis que ses frères exploraient les solitudes du Pérou, Térèse s'enfonça dans les solitudes de l'âme. Elle y découvrit Dieu. Elle voulut enseigner à

---

1. Elle exprime la même idée très clairement au ch. XXXIV de la *Vida* : « *porque semejante amor de Dios, y hacer S. M. aquellas mercedes y sentimientos que daba a el alma, que no se compadecia hacérse a alma que estuviese en pecado mortal* ». Cela est péremptoire.

d'autres le chemin et détailla ce mystérieux dédale par lequel on pénètre jusqu'en l'appartement le plus secret de ce mystérieux château où se célèbrent les épithalames divins.

IV

Pour atteindre ce terme d'Union, presque tous les hétérodoxes avaient éprouvé le besoin de bafouer d'abord la raison humaine.

Les Luthériens, tout en donnant à elle seule leur crédit, devaient avoir bien peu de respect pour celle que Luther avait appelée « la fiancée du diable ». Valdès dans sa considération LXVIII condamne absolument la science et jusqu'au désir de savoir : « La prudence humaine, dit-il, juge que le désir de savoir est dans l'homme une haute perfection ; l'Esprit-Saint, lui, estime que c'est une grande imperfection... C'est plus un vice qu'une vertu... Tout homme qui, appelé par Dieu à la grâce de l'Évangile, veut y répondre, doit mortifier et tuer en lui de toutes manières le désir de science (*matar en si el deseo de ciencia de todas maneras*). Et ailleurs : « Celui qui possède la lumière intérieure doit renoncer à la lumière de sa raison naturelle » (Consid. XXV). Aussi les Illuminés s'abêtissaient-ils à plaisir, et les plus sots d'entre eux atteignaient l'ivresse mystique avec une rapidité étonnante.

Pendant ce temps, en France, Montaigne disait beaucoup de mal de « nostre jugement... que les moindres choses du monde tournevirent ». Pour exalter la seule Sagesse de Dieu, ce croyant se délecte à trouver en faute l'humaine raison, cette « touche pleine de fausseté, d'erreur, de faiblesse et défaillance » et la montre allant « toujours torte et boiteuse et déshanchée et avecques le mensonge comme avecques la vérité [1] ».

---

1. *Essais* : *Apologie de Raymond Sébonde*. II, XII.

Sainte Térèse avait une idée trop grande de l'âme humaine pour partager ce mépris. Elle prend nettement le parti de la raison contre ses détracteurs. Cette femme d'une culture réduite garde pour la science, bafouée par des savants, la plus haute estime: « *Gran cosa es el saber y las letras para todo* [1] ». C'est bien là la source de son indignation contre les demi-lettrés. Après elle, saint Jean de la Croix dira qu' « une pensée de l'homme vaut plus que le monde entier », et Louis de Grenade, peut-être sous l'influence du Platonisme, affirme qu'« entre les œuvres de l'entendement humain et celle que produit l'intelligence divine il y a une singulière ressemblance ». Cette défense de la raison à une époque aussi trouble est une gloire de la mystique orthodoxe.

Et pourtant, mieux que quiconque la Sainte connaissait les limites de notre intelligence en face du fait divin. Elle savait combien d'idées erronées ou simplement inadéquates obnubilent ou alourdissent son vol dès les premiers pas dans la voie mystique. Ces idées-là, il faut à tout prix les dépouiller ; jusqu'à laisser la faculté nue et purifiée d'espèces sensibles, dans la nuit absolue des perceptions humaines. Car c'est seulement dans cette ténèbre, et saint Jean de la Croix précisera davantage cette doctrine, que la lumière immatérielle, lointaine encore, va poindre.

En outre, en face de cette lumière, Sainte Térèse savait que la raison, selon le mot d'un Père, est aussi impuissante à la contemplation que les yeux du vespertilion à soutenir l'éclat du soleil.

Il fallait donc enfin humilier cette raison superbe ; non point la bafouer comme le faisaient les sceptiques et les Illuminés ; non point exalter son orgueil comme le faisaient les Humanistes platoniciens, mais avec une grande compassion pour sa faiblesse et ses répugnances

1. *Castillo*, IV. 1.

lui enseigner l'art du « *no pensar nada* » dont parlait déjà le vieil Osuna.

L'heure est venue en effet pour l'âme de se recueillir. Comme Servet, comme Valdès, comme Calvin, Sainte Térèse entend la *voix intérieure*. Du centre d'elle-même, de la chambre nuptiale, Dieu appelle l'âme qui erre dans les fossés du château. C'est un sifflement léger semblable au sifflement du berger castillan qui sur les pentes de la sierra rassemble ses brebis. Ce sifflement qui rend l'âme attentive, l'invite au *recueillement*. L'âme alors, laissant tout pour suivre cette vocation mystérieuse, franchit le seuil mystique et pour elle commence la pénétration graduelle.

En ce recueillement elle se dépouille peu à peu pour arriver à la nudité pure. Ici les sens et la raison, habitués à connaître par images et raisonnements, se sentent défaillir, incapables de percevoir ce qui n'a plus rien de commun avec la matière. Car les événements successifs de l'union divine qui vont maintenant se précipiter faussent les tenailles trop débiles d'un syllogisme humain, et ces faits d'un monde purement immatériel ne souffrent plus de représentation imaginative.

L'âme, ainsi recueillie, s'inquiète d'abord et la raison s'effare. Mais cette inquiétude va bientôt se calmer : voici qu'une *quiétude* irrésistible s'étend comme une marée paisible et gagne lentement tout le domaine de l'esprit. C'est une certitude que Dieu est là ; certitude étrange, nouvelle, qui surpasse en intensité tout ce que la plus objective évidence terrestre pourrait produire : « l'âme en cet état comprend d'une manière qui diffère totalement de tous ses modes de connaissance naturels[1] » ; donc certitude surnaturelle ; « l'entendement (naturel) constate, malgré son désir de savoir ce qui se passe, qu'il ne peut rien saisir ; tout désorienté, il cherche en

1. *Chemin*, XXXI.

vain un point d'appui [1] ». Donc certitude qui n'affecte pas seulement la raison mais prend l'aspect d'un *goût* que toute l'âme savoure.

Le point d'appui dans les choses humaines fera de plus en plus défaut à cette raison dont l'orgueil en avançant se courbe. Car voici qu'augmente l'impressionnant silence des images et des arguments ; il semble à la raison qu'on veut se passer d'elle ; et pourtant l'âme connaît et c'est une connaissance prodigieuse. Ruysbroeck la définissait déjà : « une intuition qui dépasse la raison et se passe de la raison [2] » ; l'âme entre dans une étonnante passivité. *L'union* commence irrésistible ; les puissances tombent dans un *sommeil* de plus en plus profond jusqu'à l'absorption plénière des facultés dans l'*extase ;* ici la raison, écrasée par les divines largesses, ne fait plus que recevoir, passive : dans l'intelligence (*visions intellectuelles*) ou dans l'imagination (*visions imaginaires*) s'impriment, inattendues, des connaissances nouvelles, des secrets inouïs, échappées éblouissantes sur les trésors divins. Ce qui excède ici la raison ce n'est plus seulement la force de la certitude ; l'objet même de sa connaissance est un objet surnaturel, dépassant sa capacité naturelle; pour y parvenir l'âme entière se sent alors des forces neuves, inouïes ; elle en reçoit, sans cesse plus passive ou mieux plus réceptive, à mesure qu'elle avance ; comme en quelque palais enchanté d'un roman de chevalerie, des facultés, des sens nouveaux lui viennent, dons d'une main invisible, au fur et à mesure des exploits à accomplir : elle voit en visions intellectuelles, elle entend en locutions substantielles ; d'étranges parfums montent des chambres secrètes ; elle sent de délicats attouchements qui la font tressaillir jusqu'aux moëlles, et il arrive

1. *Château*, IV, 3. — 2. Een instaren boven de rede en zonder de rede. (*Samuël*, XII.)

que le corps lui-même, emporté par l'exaltation de ces sens divins, *s'élève* de cette terre que l'âme veut quitter.

D'autres fois, comme un coup de foudre, éclate en l'âme une *blessure* soudaine. C'est la soif qui la cause, la torturante soif d'un Infini entrevu et dont la vie mortelle, telle un abîme, la sépare ; et c'est ici pour elle *l'union crucifiante*, car « Dieu, selon le mot de sainte Angèle de Foligno, ne l'a pas aimée pour rire. »

Puis, un jour, enfin, car une telle vie ne saurait durer, Dieu la stabilise dans la sublimité de l'*union transformante.* Ici finit toute défaillance d'extase. Ici s'épanouit en plénitude la vue spirituelle. Celui que l'âme-fiancée n'avait perçu qu'à travers la cloison de cristal qui la séparait du centre, voici qu'elle Le touche. Les écailles qui couvraient ses yeux trop faibles tombent. Alors dans un rayonnement de flamme la Trinité se dévoile ; le Verbe Incarné attire l'âme à Lui dans un épanchement d'ineffables secrets, en une fusion des vies, et c'est, au centre le plus inexploré de l'être, en la chambre nuptiale du château, dans l'inexprimable délire de l'abandon absolu, le *mariage mystique* de l'âme avec Dieu.

Et c'est ainsi que l'homme se hausse, sans heurter la raison, jusqu'à cette folie céleste, à cette glorieuse divagation où s'apprend la Sagesse véritable : « *un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se deprende la verdadera sabiduría* [1] ».

V

Mais quel sera pour l'âme le fil d'Ariane dans ce château aux appartements innombrables, la norme qui l'assurera contre tout fléchissement qui lui ferait perdre

1. *Vida*, XVI.

la route et la ramènerait à son point de départ ou peut-être en deçà ?

Pour Servet, Calvin, Mélanchton, Valdès, il n'y a qu'un critère de l'évolution et du progrès mystique : *le sens intérieur ;* pour Térèse, et elle l'affirme hautement en face de toutes les hérésies, dans ses œuvres, dans sa vie, et jusque dans son agonie, le critère unique c'est l'*Église.*

L'Église est représentée par le Directeur auquel il faut obéir, en dépit de toutes ses expériences personnelles.

Voilà ce que Térèse exige de la raison humaine. Elle ne la bafoue point, elle ne la détruit point, mais comme saint Ignace, pour la rendre malléable et capable de tout son rendement, elle l'astreint avec la dernière énergie à cette constante humiliation et à cette discipline parfois torturante : la Direction.

Cette idée de la soumission complète au directeur et de la nécessité absolue de la direction est encore une de ses idées les plus chères et à laquelle elle revient sans cesse. Et c'est pour ce motif que Sainte Térèse, chez qui l'esprit pratique ne perd jamais ses droits, demande à ses filles avec tant d'insistance, l'humilité. Il n'est point de qualité qu'elle prise autant chez elles que le jugement. Il n'est point de défaut qu'elle exècre davantage que la prétention au savoir. Nous nous étonnons de la dureté avec laquelle elle renvoie cette jeune postulante qui apportait une bible. Il n'y faut voir que son insurmontable horreur, non pour la science, mais pour la prétention à l'intellectualisme, si répandue dans certains milieux féminins de l'époque et qui rend impossibles d'une part l'abdication nécessaire à la vie mystique, et d'autre part l'esprit de corps et la discipline, indispensables pour marcher en bloc à la réforme d'une société.

VI

Au terme de la voie unitive la route était encore semée d'écueils. Sans doute Sainte Térèse n'aura sur la divinité d'autre doctrine que celle de l'Église romaine. Mais bien des points restaient controversés au sujet de ces relations exquises de l'âme avec Dieu. D'autre part, l'hérésie dans sa multiplicité avait extrêmement embrouillé l'idée de Dieu pour les simples et plus encore peut-être pour les théologiens. Enfin l'instruction dogmatique, avant le Concile de Trente, c'est-à-dire pendant la jeunesse de Térèse, avait été fort superficielle.

Dès lors, n'eut-il pas été naturel de trouver quelque confusion dans les idées de la Sainte au sujet de Dieu et du Christ ? On peut au contraire s'étonner de les trouver si nettes.

En dehors de la doctrine trinitaire catholique, trois grands courants d'idées concernant la Trinité et la Christologie traversaient l'Espagne du XVIe siècle : Les fabrications platoniciennes du Logos-Idée ; les falsifications panthéistes des Illuminés ; et, se rattachant à celles-ci, l'unitarisme de Servet.

Pour les Néo-platoniciens, l'Union se fait de l'homme au Logos, et s'effectue dès ici-bas par la « pure intuition »[1]. Dieu, incompréhensible, inimaginable et inconnaissable en soi, ne se révèle à eux que par l'Idée. Or

1. Arabisants ou judaïsants, les néo-platoniciens d'Espagne s'étaient représenté Dieu comme une Intelligence pure, un *Intellect agent* perpétuellement en acte. La fin suprême à atteindre par l'homme était d'unir à cette Idée actuelle son *intellect possible* et en quelque sorte sa négativité, par une connaissance plus ou moins plénière. Dieu alors, ou l'Idée, actualisait l'intelligence humaine, et l'homme par cette union atteignait la béatitude. C'est ce qu'ils appelaient : « *la feliz copulacion del entendimiento posible con el entendimiento agente.* » Cette union pouvait aller jusqu'à l'extase. L'âme, selon les anciennes doctrines plotiniennes, comme annihilée par le *choc intuitif*, s'y fusionnait avec Dieu. Mais cette union difficile et rare présupposait une ascèse très rude.

l'idée-lumière de Léon Hebreo[1] s'identifie avec le Verbe. Dans le monde il n'y a point de vérité ; tout est négatif ; il n'y a que des simulacres vains et des ombres qui passent. La seule vérité est le Logos éternel de Dieu. Ce Logos est le Christ, émanation de l'Intelligence, Pensée de Dieu.

Cette Pensée est source de vie et lumière. Comme source de vie, le Christ se manifeste dans la Création et l'Incarnation ; comme lumière, il est le grand agent de l'Union mystique.

A côté de ce Dieu intellectuel des Platoniciens, les Illuminés reprennent la très vieille conception des anciens gymnosophistes de l'Inde, disciples de Pantadjali, concevant Dieu comme une essence universelle, un principe éternel, indépendant du temps et de l'espace, de la multitude et du devenir. Le fonds essentiel et constitutif de notre personnalité n'est qu'une participation ou mieux une parcelle de cette essence. Il faut se dépouiller de tout ce qui est accessoire, survenant, et qui constitue « le moi », c'est-à-dire ce par quoi cette essence, seule chose bonne et divine, s'individualise, pour se résorber finalement dans l'unité de l'Essence. L'Illuminisme, comme toute mystique panthéiste, a pour terme suprême cette perte de l'individu dans l'universelle Essence de Dieu.

La doctrine de Miguel Servet[2], qui se prétend indépendant, relève au fond de ces deux courants principaux ; mais son système que Menendez appelle « une orgie théologique, un tourbillon cristocentrique » a une allure plus scientifique ; elle s'acharne surtout contre l'idée trinitaire. Comme pour les Illuminés, il n'y a pour lui qu'un Dieu unique sans distinction de person-

---

1. Avec Léon Hebreo, l'Idée divine devient « *una esencial luz solar que en su Unitad contiene todos los grados y diferencias de los colores y la luz del universo* ».

2. V. Ire Partie, ch. III p. 69 et 70.

nes, essence omniforme, substrat de tous les êtres. Cette essence se manifeste aux hommes de diverses manières ; la plus complète est la manifestation par plénitude de substance dans l'âme et le corps de Jésus. Jésus, le Christ, est pour lui le Logos, l'Idée de Dieu. Il est inférieur à Dieu mais très proche de lui, « Dieu par grâce et non par nature ». Nul ne va au Père que par Lui ; il est donc l'intermédiaire de toute communication mystique. Mais il n'est qu'un intermédiaire. Il s'ensuit que dans l'union mystique la contemplation du Christ devient plutôt un obstacle. A ce degré, il faut délaisser l'intermédiaire pour arriver au terme ; et enfin dans l'extase contempler la pure essence de Dieu en qui la personnalité humaine s'abîme et se résorbe.

Comprend-t-on pourquoi, devant ces « orgies théologiques », les affirmations de Sainte Térèse se font parfois un peu nerveuses ?...

Le Dieu de Sainte Térèse est un Dieu personnel. A-t-on remarqué combien son Christ est anthropomorphe ? Elle y insiste tant que des incompétents ont parlé d'hystérie érotomane. Pourquoi objective-t-elle si fort ? L'atmosphère de négation, de discussion, où livres et prédicateurs orthodoxes insistent sur la réalité de l'humanité niée par les hétérodoxes est déjà une explication. La chair que Sainte Térèse embrasse est une vraie chair, l'âme du Christ est pour elle une vraie âme humaine ; elle dit qu'elle voit le Christ, et elle le voit très en détail. Ce qu'elle en voit, une main, ses yeux aimants, tristes ou courroucés, est, remarquons-le, toujours lumineux. Elle use volontiers de cette comparaison de la lumière ; mais ce qui, chez Servet, est l'essence même du Christ, Idée divine, n'est chez Térèse qu'une simple propriété de son Humanité splendide.

Le Christ pour elle est réellement Dieu. Elle s'insurge donc avec véhémence contre tous ceux qui prétendent qu'à un certain degré d'oraison la contemplation de

l'Humanité devient un obstacle. C'était la thèse des Illuminés ; mais c'était aussi celle de certains directeurs orthodoxes. La Sainte les suivit un moment. Elle proteste avec d'autant plus de force contre ceux qui veulent ainsi faire abstraction de tout objet corporel et se croient des anges, alors qu'ils sont encore sur la terre [1].

Elle écrit à ce sujet un des plus beaux chapitres de la *Vie*. Et parce qu'on l'a contredite et qu'on a prétendu qu'elle n'y entendait rien, elle y revient encore dans le *Château* (VI, 7), répétant avec une pointe d'impatience : « Ce n'est pas à moi qu'on fera avouer que c'est là la bonne voie ! »

Dans ses visions de la Trinité, la Sainte est encore une fois très objective et très affirmative ; on sent bien qu'en écrivant elle s'attend à la contradiction : « Dans la vision de la très Sainte Trinité, je vois clairement que les Personnes sont distinctes, aussi clairement que je vous vis hier tous deux, mon Père, lorsque votre Révérence parlait au Provincial ; sauf que, comme je vous l'ai dit déjà, je ne vois ni n'entends rien des yeux ni des oreilles du corps. Comment cela se fait ? je l'ignore, mais je sais fort bien que ce n'est pas de l'imagination... Bien que ces Personnes me laissent comprendre avec une extraordinaire acuité qu'elles sont dictinctes, l'âme comprend qu'elles ne sont qu'un seul Dieu [2] ».

Loin d'être comme pour les Panthéistes une essence vague, Dieu est pour Térèse une trinité dont elle distingue nettement les trois personnes. Elle voit et comprend, tout cela évidemment en vision intellectuelle, quelle est la personne qui lui parle. « Veuillez remarquer ceci, mon Père, car c'est la pure vérité : Pour la Personne qui me parle d'ordinaire, je pourrais fort bien dire qui elle me paraît être ; je ne pourrais en dire autant des autres (tandis qu'elles se taisent). Il y en a une, je le

1. Voir tout le chap. XXII de la *Vie*. — 2. *Relation* V à Rodr. Alvarez

sais fort bien, qui ne m'a jamais adressé la parole. Pourquoi ? je l'ignore... Quant à la première Personne il me semble qu'elle m'a parlé quelquefois ; pour le moment je ne m'en souviens pas exactement, ni de ce qu'elle m'a dit ; je n'oserais donc pas l'affirmer [1] ».

On constate en tout ceci des idées très arrêtées, en même temps qu'un grand souci d'exactitude et d'objectivité.

Enfin, quel que soit le degré d'union, jamais la personnalité humaine ne se perd. Même dans le mariage mystique, dans l'union transformante, la personne humaine reste distincte de Dieu. Il y a union, jamais fusion d'essence, jamais l'intelligence unie ne se croit devenue partie de Dieu, bien qu'elle puisse ne plus se souvenir d'elle-même, tout absorbée dans la contemplation de l'Infini selon la plénitude de ses capacités.

VII

Comme je crois l'avoir démontré dans la première partie de cet ouvrage, Sainte Térèse a vécu, sa vie durant, toute la longue réaction de l'orthodoxie catholique contre les hérésies qui attaquaient l'ancienne religion de l'Espagne. Au moment où elle écrit, l'atmosphère intellectuelle et religieuse est très lourde ; la combattivité très grande de part et d'autre. Ses directeurs spirituels ont dû insister sur les points de combat. Térèse n'a point écrit dans l'abstraction. On la sent très préoccupée des dangers spéciaux des âmes qui l'entourent. En écrivant, elle vise çà et là des doctrines en cours et condamnées par l'Église. Or, à mon avis, et c'est par là que je veux terminer l'examen de ses idées, il n'en est point qu'elle rencontre plus directement, sans pour cela exclure le luthéranisme, que la doctrine des *Alumbrados*.

1. *Ibid.*

Cela saute aux yeux si l'on veut se donner la peine d'approfondir cette hérésie, et l'on ne peut, je crois, mieux résumer, en quelques propositions, les grandes idées térésiennes qu'en reprenant une à une les principales thèses illuministes, dont elles sont, en réalité, la contre-partie.

Condamné une première fois en 1568, l'illuminisme subit une nouvelle condamnation en 1574 ; enfin en 1623 le Cardinal Andrès Pacheco rédigea une censure définitive en 35 propositions, qu'il fit lire dans toutes les églises de Séville. Voici les principales. On remarquera bien des points de contact avec d'autres hérésies et notamment avec le luthéranisme.

— « L'oraison mentale est de précepte divin, disaient les *Alumbrados*, et par l'accomplissement de ce précepte on s'acquitte de tous ses devoirs ». — Térèse insiste sur la nécessité de l'oraison vocale, de la récitation de l'office et du chant liturgique commandé par la règle. Pour suivre celle-ci il faut, même à des moments de grande ferveur, savoir quitter l'oraison mentale [1].

— *Al.* : « Les serviteurs de Dieu ne doivent pas s'exercer à des travaux corporels. » — Toutes les âmes, dit Térèse, ne sont pas faites pour la contemplation. A celles que Dieu ne mène pas par ce chemin, et plus encore à celles qui par faiblesse de complexion supportent mal les trop grandes effusions de l'oraison et risquent de tomber dans l'hystérie et la mélancolie, on interdira l'heure d'oraison et on imposera des travaux corporels.

---

1. Les A., dans leur mépris de l'oraison vocale, considéraient comme intéressées les demandes du Pater : « *Con espiritu proprio no se debe orar,* disait Valdès, *ni aun para pedir a Dios que se haga su voluntad porque no es buena la oracion enseñada sino la inspirada* (Considér. XLIII) ; *lo mejor es detenerse y aguardar que el espiritu baje* ». (Considér. XLVI). Opposer à ceci Sainte Térèse : *Castillo* VII, 6, *Camino* XXXIII, contre la quiétude stupide. On sait d'autre part combien elle recommanda la récitation du Pater, et ce ne fut pas par simple goût mais parce que le besoin s'en faisait sentir qu'elle en donna, avec toute son âme, la plus belle paraphrase qui fut jamais écrite.

— *Al.* : « Certaines ardeurs, tendresses, évanouissements que l'on subit dans l'oraison sont le signe qu'on est en état de grâce et qu'on possède l'Esprit-Saint. » — Ces ardeurs, tendresses, évanouissements, dit la Sainte peuvent être l'effet d'une complexion faible, d'un cœur plus sensible ou simplement des illusions du démon. On sait combien la Mère attache de l'importance à ce discernement.

— *Al.* : « Une personne peut parvenir à un tel degré de perfection que la grâce inonde ses puissances au point de rendre tout recul ou progrès impossible. » — Cet état d'immobilité, Térèse l'appelle *abobamiento*, état d'abrutissement, où la sensibilité a le pas sur les autres facultés, et où de l'imagination montent des phantasmes vagues.

— *Al.* : « L'intercession des Saints est vaine. » — Térèse recommande la dévotion aux Saints. Elle tenait toujours dans son bréviaire la liste de ses Saints préférés. Sa grande dévotion à saint Joseph, elle l'a communiquée à tous les couvents de sa réforme.

— *Al.* : Pour les parfaits la contemplation de l'humanité du Christ nuit à l'union. — Nous avons vu que Térèse combat vivement cette doctrine.

— Loin de pleurer la passion du Christ, les *Al.* s'adonnaient pendant la Semaine Sainte à des réjouissances spéciales. — La compassion au Christ souffrant fut au contraire l'idée-force de la vie de Sainte Térèse [1].

— *Al* : « A un certain degré de perfection le Serviteur de Dieu ne doit plus regarder d'images [2], écouter de

1 Chaque soir, pendant les années de sa jeunesse, elle méditait la Sainte Agonie. La vue d'un Christ flagellé la bouleverse d'une émotion qui sera décisive. Le jour des Rameaux, donc pendant la Semaine Sainte, elle a sa grande grâce de l'inondation du Sang. Son culte pour sainte Cathérine de Sienne est psychologiquement lié à sa pitié pour le Christ ensanglanté.

2. Comme les Luthériens et les Calvinistes, les Illuminés ne vénéraient pas les images. Pour se rappeler la Vierge, ils recommandaient aux dévots de regarder un beau visage de femme.

sermons; le précepte d'entendre la messe n'existe plus pour lui ». — Les œuvres de la Sainte sont pleines d'allusions à ces points brûlants. Elle-même a cru un moment qu'il était plus parfait de se défaire de toute image. Elle met ses filles en garde contre cette erreur. Elle dit combien elle aime les belles images et quel régal c'est pour elle d'entendre un sermon.

— Au sujet de l'Eucharistie, les idées des *Al.* sont variées. Pour certains d'entre eux, teintés de luthéranisme, l'hostie n'est qu'un *pedazo de massa* (un morceau de pâte). — On connaît les pages enflammées du *Camino* sur l'Eucharistie. Elles comptent parmi les plus belles de toute l'œuvre de notre écrivain.

D'autres Illuminés croyaient à l'Eucharistie. Parmi eux, certaines personnes simples étaient convaincues que l'abondance des grâces est fonction de la grandeur de l'hostie ou du nombre des hosties reçues en communion. Ce faux appétit eucharistique était assez commun au temps de la Sainte. Elle eut l'occasion de le condamner avec sévérité à propos de deux de ses filles atteintes de ce mal.

— *Al.* : « On peut voir et l'on voit dès cette vie l'Essence divine et les mystères de la sainte Trinité lorsqu'on est arrivé à un certain degré de perfection ; alors l'Esprit gouverne intérieurement ses élus ». Dans l'idée des Illuminés, ce gouvernement de l'Esprit permettait de se passer de tout autre magistère. — Nous avons vu comment Térèse combat l'idée panthéiste que les Illuminés se faisaient de l'essence divine, ainsi que l'unitarisme de Valdès et de Servet ; de plus elle ne connaît qu'un seul magistère, celui de l'Église, représentée par le directeur.

— *Al.* : « Les serviteurs de Dieu ne doivent pas obéir au Supérieur en ce qui pourrait troubler la contemplation. » — La Sainte met l'obéissance au Supérieur au-dessus de tout. Dans les matières de contemplation en particulier, il faut vis-à-vis du Directeur Spirituel une

obéissance *absolue*. Cette obéissance doit aller jusqu'à renoncer à ce que Dieu dit à l'âme dans une vision qu'elle croit d'origine divine pour accomplir un ordre du Directeur.

— *Al.* : Lorsqu'une âme a reçu une fois en cette vie communication de la vision divine, celle-ci demeure perpétuellement en elle et se reproduit à son gré. — Térèse insiste fréquemment sur la gratuité des grâces d'oraison. Elle les appelle « surnaturelles » et elle explique ce mot en disant qu'elles dépassent nos capacités ordinaires ; que nous ne pouvons les obtenir quand nous le voulons ; et qu'il est vain de vouloir les retenir quand il plaît à Dieu de nous les enlever.

— *Al.* : « Les parfaits n'ont pas besoin de poser des actes de vertus ». — La Sainte ne cesse de répéter que les plus grandes grâces d'oraison ne dispensent point l'âme d'accomplir des actes de vertus et elle insiste particulièrement sur l'humilité et la charité.

— Enfin certains Illuminés niaient l'Enfer ; tous, comme les luthériens, se moquaient du Purgatoire. — On connait la célèbre vision que Térèse eut de l'Enfer. Quant au Purgatoire elle relate aux derniers chapitres de la *Vie* de nombreuses visions d'âmes délivrées par ses prières.

Toutes ces idées ne sont pas simplement des idées éparses, accidentelles, telles qu'on les retrouve chez d'autres écrivains orthodoxes de l'époque et de toutes les époques. Ce sont chez Sainte Térèse des idées capitales, sur lesquelles elle insiste et auxquelles elle revient sans cesse.

Et que l'on note encore une chose curieuse. Ce fut précisément le théologien dont elle déclare avoir subi la plus forte influence, le P. Baltasar Alvarez, qui publia une réfutation de la doctrine des Illuminés [1].

---

1. Cfr. Vie du P. Balt. Alvarez par le P. Louis du Pont, ch. XXXIII.

Si bien que l'on peut affirmer avec quelque probabilité que ce fut beaucoup moins l'Inquisition qui chassa l'Illuminisme d'Espagne que les enseignements de Sainte Térèse.

La grande Mystique fut réellement suscitée pour abattre cette hérésie. Celle-ci avait fait parmi les femmes le plus de victimes. Elle devait être vaincue par une femme.

CHAPITRE II

LES SOURCES TÉRÉSIENNES

Les livres jouèrent un grand rôle dans la formation intellectuelle de Térèse. Nous l'avons dit plus haut. Maintenant que nous étudions son œuvre, il nous reste à démêler ce qu'elle a puisé dans ses lectures et dans quelle mesure ses sentiments, ses doctrines, son style en sont imprégnés. En recherchant ainsi les passages de son œuvre qui révèlent des emprunts, nous dégagerons d'autant mieux sa géniale personnalité.

Sainte Térèse, comme la plupart des écrivains spontanés, n'indique que rarement ses sources [1].

Ce sont parfois des allusions plus ou moins vagues à des livres lus jadis, ou des références toutes générales comme : « J'ai lu un jour dans un livre... » D'autres fois elle cite en passant, sans contrôler l'exactitude de son dire : « Comme dit, je crois, Saint Augustin ». Enfin elle mentionne quelquefois sa source en termes exprès en indiquant l'ouvrage dont elle a tiré tel ou tel enseignement : « En furetant dans les livres pour voir si je parviendrais à expliquer ce que je ressentais dans l'Oraison, j'en trouvai un qui s'appelle *Subida del Monte* dans lequel je découvris tous les signes de mon état... »

Pour nous guider dans l'étude des sources de Sainte Térèse nous avons donc d'abord ses propres citations. Nous signalerons celles-ci, références formelles, citations

---

1. Vida X : *Ansi que, aunque el Señor me diera más habilidad y memoria, que aun con esta me pudiera aprovechar de lo que oído, y leído, es poquisima la que tengo ».*

accidentelles, ou simples allusions, à chaque ouvrage étudié.

Un second document nous est fourni par un paragraphe des *Constitutions* de la Réforme ; la Réformatrice y recommande elle-même à ses prieures les livres qu'il convient de se procurer pour la bibliothèque de chaque couvent :

« Tenga cuenta la Priora con que haya buenos libros en especial *Cartujanos, Flos Sanctorum, Contemptus mundi, Oratorio de religiosos*, los de Fray Luis de Granada, y los del padre fray Pedro de Alcantara : porque es en parte este mantenimiento tan necesario para el alma, como el comer para el cuerpo. »

Enfin un troisième document est la déposition de la Mère Maria de San Francisco, actée dans le procès de canonisation et mentionnant « les livres que la Sainte lisait de préférence » :

« Digo que el tiempo que no gastaba la Santa madre en oracion y cosas forzosas, la pasaba en leccion ; y los libros que especialmente leia, eran los *Morales* de San Gregorio, y las obras del Cartujano, y el *Abecedario* de Osuna, en la *Subida del Monte*, en las obras del Padre fray Luis de Granada, *Arte de servir a Dios*, y *Contemptus mundi*, y las vidas de los Santos. »

Nous basant sur ces documents nous avons, pour chacune des sources térésiennes, qu'elles soient signalées ex professo ou qu'il n'y soit fait qu'une allusion obscure :

1°) Tâché d'établir d'abord de quel ouvrage il est question.

Lorsqu'il n'y est fait qu'une simple allusion le problème est souvent délicat. Lorsque la citation est nette, alors encore la source n'est pas toujours évidente. Par exemple quand la Sainte cite *el Cartujano*, le Chartreux, il reste à savoir si la référence s'applique au Chartreux Ludolphe de Saxe ou à Denys le Chartreux, tous deux bien connus en Espagne à son époque.

2°) Essayé de déterminer quelle édition de l'ouvrage en question elle eut entre les mains.

On conçoit l'importance de cette recherche, vu les différences littérales et souvent réelles qui existent parfois entre les éditions successives d'un même ouvrage. Les instruments qui s'imposent ici sont d'abord les *Index de l'Inquisition d'Espagne* : Le premier est l'Index de 1551, imprimé à Valladolid, puis à Tolède, et composé de la liste de livres dressée en 1546 à la demande de Charles Quint par les théologiens de Louvain, complétée par les additions du Grand Inquisiteur D. Fernando Valdès [1]. L'Université de Louvain en fit une seconde édition augmentée en 1556. Le même Valdès publia en 1554 un Index de Bibles et, en 1559, son nouvel Index général, d'une extrême importance pour notre sujet. Enfin en 1583 parut l'Index du Cardinal Quiroga [2]. Ces Index constituent d'excellents répertoires bibliographiques de l'époque.

Il faut également recourir aux bibliographies spéciales telles que le *Catalogo de la Biblioteca de Salvá*, l'*Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, de Don Bartolomé José Gallardo, la *Bibliografia iberica del siglo XV*, de Haebler. On trouve aussi des renseignements précieux dans les catalogues de bibliothèques privées, catalogues de vente de vieux livres espagnols, inventaires, par exemple dans les inventaires typographiques que nous ont fournis les concours de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Signalons encore l'*Historia de la lengua y literatura castellana* de D. Julio Cejador y Frauca, qui tient peut-être plus du répertoire bibliographique que de l'histoire littéraire, sans oublier l'excellent article de Morel-Fatio, les *Lectures de sainte Thérèse*, paru dans le Bulletin Hispanique (1908, fascicule janvier-mars) et auquel nous renverrons fréquemment [3].

---

1. Il en existe une reproduction phototypique par M. A. M. Huntington, New-York. — 2. Cfr : Fr. Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen, 1886. Collection du *Litterarisches Verein*, Stuttgart, t. CLXXVI. — 3. Cfr. notre Bibliographie générale.

3°) Enfin en confrontant les sources découvertes dans leurs éditions adéquates avec certains passages de la Sainte qui s'y rapportent ou semblent s'y rapporter, nous nous sommes efforcés, et ceci est le point le plus délicat, de déterminer l'influence subie et jusqu'à quel point notre écrivain s'en est inspiré dans ses idées et dans son style.

Conformément au chapitre II de notre 2me Partie, nous énumérerons les divers ouvrages dans l'ordre chronologique probable où la Sainte les a rencontrés au cours de sa vie.

Vidas de Santos

Un des premiers livres sur lesquels tombèrent les yeux de Térèse, celui peut-être dans lequel elle apprit à lire, fut une Vie de Saint ou un recueil de Vies de Saints. Dès sa première jeunesse les exploits narrés dans ces légendes hagiographiques la transportent ; et à travers toute l'évolution de sa sensibilité et de son intelligence, elle gardera cette passion et lira des « Vies de Saints ».

Pouvons-nous, avec une certaine probabilité, découvrir quels ouvrages la Sainte signale au chapitre I de la Vida sous le nom générique de *Vidas de Santos* ou sous celui de *Flos Sanctorum* exprimé par elle dans ses Constitutions et par la Mère Maria de San Francisco dans sa déposition ?

Comme recueils hagiographiques de l'époque, il convient de citer la *Legenda seu Flos Sanctorum in lingua hispanica cum suis figuris*, signalé dans le Registre des livres de Ferdinand Colomb, qui porte à son sujet les indications suivantes : *Est in fol., 2 col. Impr. en Toledo, año 1511, Augusti 25* ; le recueil de Fr. Pedro de la Vega : *Flos Sanctorum* ; *La Vida de Nuestro Señor Jesu Christo, de su Sanctissima Madre et de los otros sanctos, segun el orden de sus fiestas*, Saragosse 1521 ; et enfin celui de

Fr. Domingo de Valtanas Mexia : *Vita Christi, seu Flos Sanctorum. Historia general de la Vida y hechos de Jesu Christo y de sus Santos*. Séville 1555.

Bien que ces ouvrages soient différents, ils portent tous le titre générique de *Flos Sanctorum*. Ce titre a également été donné quelquefois à la Légende Dorée de Jacques de Voragine, dont il existait des versions castillanes. Morel-Fatio en signale deux exemples : L'un, un livre incomplet du British Museum, décrit dans le *Catalogo* de Salvá (nº 4039) et par Proctor (Haebler, nº 698) au fol. II duquel on lit : « *E puesto que se llama este libro segun arriba havemos dicho hystoria lombarda empero comun e vulgarmente se llama flos sanctorum* : *porque aquí no estan asi por entero las vidas e hystorias de los santos como en el vitas patrum, mas esto lo más escogido* ». L'autre, un *Flos Sanctorum con sus ethimologías* décrit par Gallardo (*Ensayo*, I, col. 814), daté par lui et localisé comme originaire de Salamanque ou de Toulouse, fin du XVe siècle, et qui ne serait non plus qu'une *Legenda Aurea*.

Ajoutons-y le recueil de Gonzalo de Ocaña, dont nous trouvons la notice à la fin de la Vida de N. S. Jesucristo de Pedro de la Vega, disant que pour les vies de saints il a suivi surtout « *Fr. Gonçalo de Ocaña, prior del monasterio de Sta Maria de la Silla de la Orden de los Hyeronimos el qual las sacó y tomó por los más de la historia que es llamada lombarda, compilada por Fr. Jacobo de Voragines...* » (Gallardo, III, 1009-1011).

Sous le nom de *Vidas de Santos* il faut comprendre aussi les fameuses *Vitas Patrum*, comme on disait alors. Il en existe une version castillane imprimée à Salamanque, en 1498 (Salva 4039). On connaît encore une *Vitae patrum* castillane de Saragosse, 1511, sous le nom de saint Jérome, une *Vitas patrum en romance* de Séville, 1538, et une *Vitas Patrum* ayant en sous-titre *Libro de las vidas de los sanctos padres del yermo segun*

los escrivio el glorioso Hieronimo, nuevamente corregido y emendado, Tolède, 1553.

Ajoutons encore à cette nomenclature de Vidas de Santos des ouvrages comme celui de Domingo de Valtanas Mexia : *Epitome y sumario de la vida y excelencias de trece Patriarcas del Testamento nuevo y de nueve muy esclarecidas santas* ; Séville, 1555. Enfin pour être complet il faudrait signaler ici un certain nombre de Vies détachées des Saints auxquels Térèse avait une dévotion spéciale, comme *La Vida de la bienaventurada Santa Caterina de Sena trasladada de latin en castellano,* par Fr. Antonio de la Peña, Alcalá, 1511 ; une *Historia de la bendita Magdalena* publiée à Tolède en 1521 et rééditée à Medina en 1534 [1] ; la *Bonaventurae Sacti historia o legenda mayor de S. Francisco y s. clara en español,* à Tolède en 1526, etc...

Qu'est-ce que la Sainte a lu en tout cela ?

On peut affirmer sans crainte de se tromper qu'elle a dû lire une version espagnole de la Légende Dorée. Elle y a lu la vie de saint Martin dont elle se déclare « muy devota ». A trois reprises différentes [2], elle rapporte le « non recuso laborem » du grand évêque. Elle cite également cette phrase textuelle de la Vie de saint Martin dans la Légende, en se rappelant certainement les exemples qui l'illustrent : *A San Martin el fuego y las aguas le obedecian.* (Cam. XIX). Elle fait allusion dans la lettre CVIII à Gratien à l'étrange histoire de sainte Marine qui, déguisée en moine et habitant avec la fille de son hôte, est accusée d'être le père d'un enfant illégitime. La Sainte rappelle cet exemple à Gratien pour prouver combien l'opinion publique sait être injuste dans ses

1. Salva, *Catalogo,* n° 3457. Est-ce la même que l'*Historia de S. Maria Magdalena* qui se trouve décrite dans l'*Ensayo* de Gallardo, t. II, c. 547, comme éditée à Burgos en 1514 ?

2 *Exclamacion* XV ; *Castillo,* VI, 6 ; *carta* CCCXLV.

accusations et que les plus saints n'y échappent pas : « Mon Père, il s'agit d'être très prudent dans cette affaire et de ne plus mettre les pieds chez cette personne, de peur qu'il ne vous arrive la même chose qu'à sainte Marine (c'était elle, je crois) dont on dit qu'elle était le père d'un enfant et qui en souffrit beaucoup [1] ».

Nous trouvons aussi dans la Légende Dorée l'histoire de Cordula, celle des onze mille vierges qui se cacha pour échapper au martyre. Sainte Térèse en parle au chapitre XVIII des *Fondations*. Elle cite aussi la légende de saint Pierre fuyant Rome et qui, rencontrant le Christ, lui dit : « Quo vadis, Domine ? » ; mais d'après le P. Silverio (*Cast.*, VII, 4), elle peut avoir trouvé cette légende dans l'ancien bréviaire carmélitain. Enfin l'allusion à l'histoire de saint François et des voleurs (*Castillo*, VI, 6) peut encore se rapporter à la Légende Dorée.

Pourtant l'hagiographie franciscaine était nettement distincte de l'hagiographie générale et il n'est pas impossible que la Sainte ait eu sous la main une vie ou une légende détachée de saint François d'Assise. Ce qui semble favoriser cette hypothèse, outre les multiples accointances de notre écrivain avec la vie et l'esprit franciscains, c'est une allusion qui se rapporte certainement à ce groupe hagiographique. Dans une lettre à Don Teutonio de Bragance, elle dit à propos de la petite Casilde de Padilla : « Nous agissons de façon à ne pas paraître faire cas d'elle ; néanmoins sa simplicité ne nécessite point... cette précaution, car en toute sa façon d'agir c'est un vrai frère *Junipère* [2] ».

Térèse a lu probablement aussi une vie détachée de sainte Claire, peut-être celle que nous avons citée. Au

---

1. Si le P. Grégoire de St-Joseph eut connu la légende de sainte Marine il n'eut point traduit ce texte : *que dicen era suyo un niño* : « dont on a dit qu'elle était *la mère* d'un certain enfant ». C'est « *le père* » qu'il fallait écrire. (Grégoire de S. Jos. trad. des *Lettres de S. Thérèse*, lettre CXLII.)

2. Lettre du 4 janv 1575.

chapitre II du *Camino* elle rapporte cette pensée de cette sainte que, pour un monastère, ce sont de hauts murs que ceux de la pauvreté.

Nul doute que Térèse n'ait lu une vie détachée de sa sainte favorite : sainte Catherine de Sienne ; probablement celle d'Antonio de la Peña que nous citions plus haut. Bien des événements de la vie de Sainte Térèse autorisent cette affirmation. Ainsi, le don d'un anneau invisible et celui du crucifix de pierres précieuses, le choix offert par le Christ entre la couronne d'épines et la couronne de perles, la dévotion de Térèse au Précieux Sang et sa grâce de l'inondation du sang, le jour des Rameaux. De plus Térèse parle à différentes reprises de la grande mystique italienne et conserve son nom dans son bréviaire sur la liste de ses saints préférés.

Mais à côté de ces Vies connues et dont l'usage par la Sainte est presque certain, il en reste d'autres que nous ne sommes pas encore à même de déterminer. Térèse dut lire des légendes ou des Vies des martyres espagnoles comme sainte Colombe par exemple, cette vierge de Cordoue qui alla chercher le martyre chez les Maures. « Vous avez lu, dit-elle aussi, en citant à ses filles l'exemple de St Paulin de Nole, l'histoire de ce saint qui s'en était allé *a tierra de Moros* [1] ».

D'où tire-t-elle l'exemple de sainte Eufrasine dont elle parle dans sa lettre du 4 juin 1578 à Marie de Saint-Joseph ? « Ces jours-ci nous avons lu ici une histoire concernant un monastère de notre Ordre où sainte Eufrasine était religieuse. Il y avait là une sœur atteinte du même mal que celle dont vous parlez (et qui était folle ; N. du T.) ; elle ne se soumettait qu'à la Sainte qui finit par la guérir ».

Sainte Térèse affirme au *Camino* (XXVII) que saint Bartholomé l'Apôtre était fils de roi. Bañez met en

1. *Conceptos,* III.

marge du texte : « *no sé donde le halló,* je ne sais où elle a trouvé ceci ».

Il reste donc encore bien des points à éclaircir avant de pouvoir déterminer avec précision ce que la Sainte a lu dans le domaine hagiographique. Une étude approfondie de cette branche de la littérature en Espagne au début du XVIe siècle nous apporterait sans doute des éclaircissements précieux.

Livres profanes

Les lectures profanes que la Sainte aurait pu faire avant sa conversion à la vie parfaite ont laissé trop peu de traces dans ses idées et même dans son style pour que nous y insistions longuement. Dès la première année de sa vie religieuse, c'est-à-dire dès 1537, la Sainte repousse d'un effort conscient tout ce qui n'est pas lectures dévotes (*buenos libros* [1]).

Les traces de ces lectures profanes dans ses œuvres seront donc de peu d'importance :

Lorsqu'elle parle du tort que les « autres livres » lui ont fait, elle songe avant tout à ses Romans de chevalerie : Quelques mots, images ou tournures de la *Vida*, sa première grande œuvre et la plus rapprochée de ses anciennes lectures, en rappellent le style : Ch. XVII : Comment confiez-vous la défense de cette cité et les clefs de cette forteresse à un alcalde si poltron ? » — C'est la volonté qui conduit le tournoi » ; — Ch. XX : l'âme est alors comme quelqu'un qui combat contre un géant puissant ; c'est le moment de brandir très haut la bannière du Christ ; car en fait l'alcalde de cette forteresse monte ou plutôt se trouve enlevé jusqu'à la plus haute tour pour y planter la bannière de Dieu » ; — Ch. XXI :

1. « Y puesto que este primer año habia leído buenos libros, *que no quise más usar de otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho.* » (*Vida* IV).

« Seigneur, une fois élevée jusqu'au sommet de ce beffroi d'où l'on voit des vérités, si vous ne vous éloignez pas de moi, je serai capable de tout ». Au *Camino*, écrit vers la même époque, elle parle à deux reprises des châteaux-forts (XXVIII et XL)[1].

Térèse se souvient certainement des chevaleries dans ce petit morceau intitulé : *Réponse à un défi spirituel*, et dans lequel elle se sert de la terminologie en vogue dans les tournois : *firmar el desafio*, *el mantenedor*, *el venturero*, *el maestre de Campo*. Elle s'en souvient encore dans cette poésie :

« Quien os trajó acá doncella,
Del valle de la tristura ?
Dios y mi buena ventura... »

Ceci rappelle aussi nettement le style des chevaleries que ses poésies de Noël rappellent celui des pastorales.

Sainte Térèse a d'autres mots ou figures qui détonnent sous sa plume ; par exemple : *es la más peligrosa* sirte *que debe haber ahora para tratar con ellos* (carta CCXIX). La Fuente fait observer que le mot *sirte* étant un mot « culto », c'est-à-dire recherché et peu usuel, la Sainte a dû le trouver dans ses livres de chevalerie.

On pourrait en dire autant du Phénix qui renaît de ses cendres (*Vida*, XXXIX et *Castillo* VI, 4) ou du chant des Sirènes dont elle parle à deux reprises (*Camino* III, et *Carta* LXXVI.)

Sans renvoyer aux romans de chevalerie ni à certains ouvrages savants, Térèse a fort bien pu trouver ces mots et ces images dans les auteurs dévots de l'époque qui ne craignaient pas les comparaisons mythologiques et où les images de ce genre pullulent. L'exemple de l'oiseau

---

1. Son expression « *Gran Dios de las caballerias* : Grand Dieu des chevaleries (*Castillo*, VI, 6), n'est pas nécessairement un souvenir des chevaleries bien oubliées déjà, lors de la rédaction du Château, mais plutôt l'expression du temps pour traduire « Deus magnus exercituum ».

Phénix se retrouve chez Osuna (*Tercer abecedario*, tr. XVI, c. 5).

La Sainte aime visiblement les proverbes. Nous avons vu qu'elle en connaissait un grand nombre et aimait à s'en servir. C'est une manie populaire en Espagne. Il n'est pas impossible que chez les Cepeda ou même à l'Incarnation on possédât l'un ou l'autre de ces recueils populaires de proverbes dont nous avons signalé plus haut les éditions [1]. Leur lecture constituait une récréation pour les bonnes gens et dans les familles c'était à qui en connaissait le plus.

Mais ceci, comme le *Menosprecio de Corte* de Guevara dont nous parlerons plus loin, touche déjà à la littérature moralisante.

Les autres rapprochements du style térésien avec des œuvres littéraires profanes sont plus que suspects. Mrs. Cunninghame suppose que Térèse a lu Garcilaso, Hurtado de Mendoza, et la Diane de Montemayor ; autant supposer que Térèse a lu tous les poètes et les grands écrivains de son temps. Quant à la Diane, sa première édition ne semble pas antérieure à 1558 [2]. Il y avait beau temps à cette époque que la Sainte avait dit irrémédiablement adieu à ce genre de lectures.

Les livres de prières.

Au Traité de *l'Oraison et de la considération* (P. II, ch. II, par. 5) de Luis de Grenade nous lisons : « C'est pour ce motif que saint Jérôme dans ses lettres recommande tant la lecture de l'Écriture Sainte, notamment dans sa lettre à la vierge Démétrias : Voici ce qu'il dit au commencement de cette lettre : « Je voudrais te conseiller une chose, ô vierge du Christ, et la répéter à plusieurs reprises : c'est que tu entretiennes sans cesse

1. Ire P., ch. IV. — 2. Cfr. J. Fitzmaurice-Kelly : *The bibliography of the Diana Enamorada* ; Revue Hispan. 1895, p. 304 à 311.

ton cœur dans l'amour et l'étude des Saintes Écritures... »

Sainte Térèse, comme nous l'avons vu, et nous y reviendrons, a lu ces Lettres de saint Jérôme non moins que ce traité de Louis de Grenade, et nous savons qu'elle a suivi ce conseil à la lettre, car pour elle la Sainte Écriture était « ce qui importe le plus [1] ». « Les paroles des Évangiles, dit-elle, reproduites telles qu'elles sortirent de cette bouche sacrée, m'ont toujours plus attachée et recueillie que les écrits les plus savamment composés ; et quant à ces derniers, s'ils n'étaient pas d'un auteur déjà très connu pour son orthodoxie, je n'éprouvais pas l'envie de les lire [2]. »

Or, il est quasi certain que Térèse ne lut jamais le texte sacré dans une Bible, partielle ou complète. Elle ne le lut pas dans une Bible latine parce qu'elle ignorait le latin.

Il est fort peu probable qu'elle le lut dans une Bible castillane. Certainement pas après 1551, où l'Index de Tolède, confirmé plus tard par l'Index de Valdès (1559) et celui de Quiroga (1583), ce dernier avec certains adoucissements, condamne toute version biblique « en langue castillane ou autre vulgaire ».

A-t-elle eu connaissance avant 1551, d'une traduction totale ou partielle, soit imprimée, soit, ce qui est plus possible, manuscrite de la Bible ? Rien ne nous autorise à le croire [3].

Où donc la Sainte a-t-elle pris contact avec le texte biblique, dont elle se déclare si avide ?

Dans trois sources principales :

1) Les Livres de prières.

2) La Vita Christi de Ludolphe de Saxe.

3) Les Morales in Job de saint Grégoire.

Nous parlerons plus loin de ces deux dernières sour-

---

1. *Fondat.* XXX. — 2. *Chemin* XXI. — 3. Consultez sur ce point Morel-Fatio : *art. cit.* B. H. p. 12 et sq.

ces : Examinons ici comment les *Livres de prières* ont pu la mettre en contact avec l'Écriture Sainte.

Nous entendons par livres de prières : 1) les livres d'Heures officiels, tels que évangéliaires, psautiers, missels et en général les livres liturgiques ; 2) les petits livres de prières privées, facilitant aux fidèles l'exercice de leur dévotion individuelle.

Au pensionnat, chez les Augustines d'Avila, et déjà même avant cette date, chez elle, on dut mettre entre les mains de Térèse certains de ces livres de prières dont toutes les familles pieuses étaient pourvues.

A cette époque, la piété privée se nourrissait encore directement aux sources liturgiques ; aussi dès l'invention de l'imprimerie on se hâta de mettre à la portée des fidèles le texte traduit des prières, des épîtres, des évangiles, des prophéties, nécessaire à l'intelligence du culte. Nous connaissons ainsi deux traductions de fragments bibliques : celle de G. Garcia de Santa Maria, *Evangelios y epistolas de todo el año*, Saragosse, 1485[1] et surtout celle de Fr. Ambrosio de Montesino, *Evangelios, Epistolas, Leciones y prophecias que la sancta Yglesia canta en la missa por todo el año*, Tolède 1512, 1532, 1535 ; Anvers 1543, 1544, 1558 ; Burgos 1555, cette dernière ornée de gravures sur bois représentant des scènes de la vie du Christ. Ajoutons à ces traductions des *Epistolas y Evangelios* publiés à Séville en 1506, et une autre version partielle des Évangiles liturgiques par Fr. Juan Lopez, *Libro de los evangelios del aviento fasta la dominica in passione, moralizados*, Zamora 1540.

Celle de Montesino est la plus célèbre ; il serait bien étonnant que Térèse, jeune fille, ne l'ait pas eue entre les mains. Dans son « *Orador Cristiano* » Mayans l'appelle un « monument de pur langage espagnol ».

Outre ces fragments liturgiques, circulaient des frag-

1. Il en existe une édition moderne : Uppsala, 1908.

ments bibliques des épîtres et des évangiles indépendamment de la liturgie ou qui en avaient été détachés : L'Index de Valdès (1559) les prohibe [1]. L'Index de Quiroga (1583) fera néanmoins une distinction en faveur des petits extraits « que l'on trouve dans les livres de catholiques... et les épîtres et évangiles » pourvu qu'ils y soient accompagnés de pieux commentaires [2].

A côté de ces épistolaires, évangéliaires, livres de prophéties, Sainte Térèse eut connaissance du psautier ou d'une partie du psautier. Dans les écoles du Moyen-Age, il était d'usage de faire apprendre par cœur aux enfants quelques psaumes en latin ou en langue vulgaire. Cet usage n'avait pas entièrement disparu en Espagne au XVI[e] siècle ; et la graphie phonétique que Térèse donnera plus tard de certains tronçons de psaumes latins, pourrait bien trouver là son explication. Mais elle connut aussi des traductions au moins partielles du psautier, soit en de petites éditions castillanes séparées des Sept psaumes de la pénitence ou de l'Office de la Sainte Vierge, soit plus probablement dans les petits Livres de prières privées à l'usage des fidèles. L'Index de 1559 donne une liste d'une trentaine de ces petits livres d'Heures en espagnol. On y trouvait l'Office de la Sainte Vierge, de pieuses pratiques pour la récitation

---

1. « Il existe certains fragments d'Évangiles et d'Épîtres de saint Paul et d'autres passages du Nouveau Testament en espagnol, tant imprimés que manuscrits ; or, parce que cela a donné lieu à certains inconvénients, nous ordonnons... qu'ils soient livrés au Saint-Office. » (Reusch, p. 240).

2. « Sont prohibées les Bibles en langue vulgaire avec toutes les parties, mais non les clausules, sentences ou capitules tirés du texte intégral que l'on trouve dans les livres des catholiques qui les expliquent ou les citent, non plus que les épîtres et évangiles qui se chantent à la messe pendant la succession de l'année, pourvu qu'ils ne soient pas séparés, mais réunis aux sermons ou déclarations que des catholiques ont composés ou pourraient composer pour l'édification des fidèles ». (Reusch, p. 383.)

du Rosaire, quelques petites méditations, des prières courtes, un récit de la passion, etc. [1].

Quelles traces cette connaissance de l'Écriture Sainte laissa-t-elle dans les œuvres de Térèse ?

Contrairement à la plupart des auteurs du temps, notre écrivain n'abuse pas de la citation, ne pratique pas volontiers l'allusion biblique et n'use que deux fois du commentaire, qui sous sa plume est plutôt une glose dévote : dans son explication du Pater et dans ses Pensées sur le Cantique. C'est que la Sainte ne voulait à aucun prix paraître savante. Elle laisse aux docteurs et à ceux qui ont mission d'enseigner le commentaire doctrinal ; pour elle l'Écriture sert uniquement à nourrir la dévotion. C'est dans ce sens que sont faites la plupart de ses citations.

Pour ce qui concerne les livres historiques, sapientiaux et prophétiques de l'Ancien Testament, Sainte Térèse parle dans ses œuvres de Noé, d'Abraham, de Jacob, de Rachel et de Lia, de Joseph, de Pharaon, de la Mer Rouge, de la captivité d'Égypte, de Moïse, de Saül, de Josué, de Gédéon, de Suzanne, de la femme de Loth, d'Élie, de Jonas dont l'histoire lui a fait grande impression et à qui elle pense très souvent (*infinitas veces*), de Job, de David, de Salomon. Sans qu'il soit nécessaire de recourir à un texte intégral de l'Ancien

---

1. J'ai là devant moi un de ces petits livres si intéressants pour l'étude de la vie religieuse à cette époque ; c'est le petit ouvrage de Luis de Grenade : *Oraciones y exercicios de devocion, recopilados de diversos graves autores.* L'édition que je possède est une réédition, sans millésime, in-18, chez Foppens à Bruxelles. Ce petit livre à l'usage des simples fidèles renferme après un calendrier, des prières du matin, des prières à réciter pendant la Messe, une série d'avis utiles, de pratiques et de formules pour l'oraison, les sept Psaumes de la Pénitence, les Litanies Majeures, un exercice pour la Confession, pour la Communion, des Oraisons diverses, la Manière de bien réciter le Rosaire, le chapelet de Notre Dame, le chapelet des défunts ; suivent les Litanies de la Ste Vierge, des prières du soir, les oraisons de Ste Brigitte sur la Passion et une profession de Foi, « que haza el Emperador Carlos V cada dia ».

Testament, ni, contrairement à ce que pense M. Morel-Fatio, à certains livres de vulgarisation composés par des ecclésiastiques, la Sainte peut très bien avoir trouvé la majeure partie de ces histoires dans son livre d'Heures, notamment dans les épîtres, leçons ou prophéties qui racontent ces divers épisodes de l'Ancien Testament ; par exemple : l'histoire de Suzanne au Samedi de la 3e semaine du Carême, l'histoire de Moïse, de la captivité d'Égypte et du passage de la Mer Rouge, dans les prophéties du Samedi-Saint. Il se peut néanmoins que le théâtre religieux populaire lui ait dans sa jeunesse mis sous les yeux des scènes comme celles qu'elle cite ; encore faut-il qu'elle les ait relues dans des auteurs approuvés, sinon, plus tard, elle n'aurait pas osé y faire allusion si elle ne les avait connues que là ou dans les romances vendus en feuilles volantes par les aveugles aux portes de la cathédrale.

Ce qu'elle cite le plus volontiers dans l'Ancien Testament ce sont les Psaumes : « Que de choses il y a dans les Psaumes du glorieux roi David! Quand, en espagnol, on ne fait que nous donner le texte, cela reste aussi obscur que le latin [1]. »

Comme nous l'avons dit, elle a dû, très jeune, connaître quelques psaumes ou versets de psaumes, tout au moins par son livre d'Heures (aux introïts et graduels par exemple) et par les recueils de prières privées, où l'on trouve l'office de la Sainte Vierge et les sept Psaumes de la Pénitence. Plus tard elle récita les Psaumes de l'Office dans le Bréviaire. La plupart des Psaumes qu'elle cite sont tirés de l'Office de la Sainte Vierge ou des sept Psaumes de la Pénitence. C'étaient ceux qu'elle devait le mieux connaître.

Quant à ses citations du Cantique des Cantiques il n'y a pas de doute qu'il faille les mettre en rapport

1. *Conceptos*, I.

avec l'Office de la Sainte Vierge : « Vous pourrez voir, mes filles, dans l'Office de Notre-Dame que nous récitons chaque semaine, toutes les citations du Cantique que renferment les antiennes et les leçons [1]. »

Ses textes du Cantique sont d'ailleurs fort communs et ceux que la Sainte n'a point trouvés dans l'Office de la Vierge elle aura pu les rencontrer à chaque pas chez les écrivains mystiques de l'époque [2].

Pour les textes du Nouveau Testament, il est assez difficile de démêler si Sainte Térèse les a puisés dans les livres d'Heures ou dans des auteurs comme Ludolphe de Saxe ou saint Grégoire. La question semble d'ailleurs oiseuse. Ce qui est certain c'est qu'elle eut assez d'occasions de connaître les Évangiles et les Épîtres dans ces trois sources sans qu'elle ait dû recourir à un texte intégral. Nous croyons cependant que pour les textes des Épîtres de saint Paul il faut s'en rapporter surtout à saint Grégoire où ces textes difficiles sont accompagnés d'éclaircissements, tandis que pour les Évangiles elle peut avoir puisé également aux récits de son livre d'Heures, dans la *Vita Christi*, ou encore dans Louis de Grenade, ce texte étant suffisamment clair par lui-même.

Des Épîtres du Nouveau Testament, dit Morel-Fatio, Térèse paraît n'avoir connu que celles de saint Paul. Nous signalons cependant une citation de la 1e Épître de saint Jean (I, 8 et 10) que ni Morel-Fatio, ni les Carmélites de Paris, ni le P. Silverio ne relèvent et qui semble néanmoins assez nette, d'autant plus qu'elle est répétée deux fois : « Ce serait un mensonge de dire que nous sommes sans péché », et « Puisqu'il est dit que

---

1. *ibid.* VI. — 2. Sainte Térèse tenait à se faire traduire et expliquer les textes latins qu'elle rencontrait, au bréviaire par ex. Et ce fut notamment le cas pour les premiers versets du Cantique qu'elle commente dans les *Conceptos : « sin entender la claridad del latin en romance... aunque me declaraban el romance... » Conceptos*, prologo.

celui qui pense être sans péché se séduit lui-même [1]. »

Elle pense manifestement à l'Apocalypse (IV, 6, 7, 8) lorsqu'elle raconte sa vision du ciel (*Vida* XXXIX). Elle aura lu ce passage dans son livre d'Heures au jour de la fête de Toussaint. Mais où a-t-elle trouvé ce détail cité au *Camino* (XVI) que Satan transportant le Christ sur le pinacle du temple éprouva, lorsqu'il le tint dans ses bras, une crainte terrible ?

Outre les textes bibliques, les livres de prières ont encore pu fournir à Térèse la connaissance de certaines œuvres dévotes réputées. C'est ainsi que le petit livre de dévotion de Louis de Grenade que nous citions plus haut renferme à la fin les Oraisons de sainte Brigitte.

Comme on le voit, ces livres de prières ont une grande importance pour l'étude des sources térésiennes. Il serait utile à cette fin et pour la connaissance de la vie religieuse du temps d'en dresser un catalogue aussi complet que possible.

Epistolas de San Jeronimo

Parmi les livres que Térèse, petite pensionnaire fiévreuse mais convalescente, lisait à son vieil oncle Pedro dans le calme d'Ortigosa, se trouvaient les Épîtres de saint Jérôme.

Une question très grave se posait alors à l'esprit de la fillette. Fallait-il se décider pour le couvent ou pour le monde ? Fallait-il renoncer à toute cette vie d'imagination et de cœur pour se retirer derrière les grilles d'un couvent maussade, seul moyen cependant d'éviter l'enfer ? « Ce qui me donna la vie, ce fut d'avoir gardé le goût des bons livres. Je lisais dans les Épîtres de saint Jérôme. Cette lecture m'excita au point que je me déter-

1. *Sería mentira decir no tenemos pecado* (*Cam.* ms. V., ch. XV) — *Pues se dice que quien pensare está sin pecado se engaña* (*Cam.* ms. E., ch. LXXII, supprimé par la Sainte au ms. V., ch. XLII.)

minai à parler à mon père. C'était autant que prendre l'habit. » (*Vie*, III).

C'est une des premières lettres qui dut l'exciter ainsi, notamment l'épître à Héliodore. Là aussi se pose à peu près dans les mêmes termes la question d'une vocation. Héliodore faiblit, Héliodore déserte. Alors Jérôme lui adresse une épître enflammée, moitié reproche, moitié encouragement.

« Écoute, lui crie-t-il, l'édit de ton roi : « Qui n'est pas avec moi est contre moi ; et qui n'amasse point avec moi, disperse ». Rappelle-toi le jour de ton enrôlement alors qu'enseveli dans le baptême avec le Christ tu juras par un serment solennel, de n'épargner pour lui ni ton père, ni ta mère. Voilà que l'adversaire s'efforce de tuer le Christ dans ton cœur ; la solde que tu reçus pour servir sous ses drapeaux, les camps ennemis gémissent de la voir entre tes mains. Mais dût ton petit neveu se suspendre à ton cou, ta mère, les cheveux épars, les vêtements déchirés, te montrer les mamelles qui t'allaitèrent ; ton père se coucher sur le seuil de ta porte, foule aux pieds ton père, marche ; et l'œil sec, vole aux étendards de la croix. La piété ici c'est d'être insensible. Solum pietatis genus est in hac re esse crudelem [1] ».

Oh ! quels coups répétés sur le cœur de Térèse. Comme cette parole âpre, véhémente, ces affirmations nettes, sans aucun adoucissement, étaient au diapason de cette petite âme trépidante, fiévreuse, entière et assoiffée de choses grandes. Et comme on comprend en relisant ces rudes apostrophes la phrase de l'autobiographie : « *me animaban de suerte qui me determiné a decirlo a mi Padre...* » et mieux encore, plus tard, la fugue de la niña, menée jusqu'au terme, dans une douleur « comme si j'allais mourir, tandis qu'il me semblait sentir tous mes os se déboîter » (*Vie*, IV).

L'édition dans laquelle Térèse lut ces choses fut celle de Valence 1520 : *Las Epistolas de san Jeronimo con*

1. *Ad Heliodorum monachum* ; trad. Charpentier, *Lettres choisies de S. J.* Paris, Garnier.

una narracion de la guerra de las Germanias traduites en espagnol par le bachelier Juan de Molina et dédiées à Da. Maria Enriquez de Borgia, duchesse de Gandie et Abbesse du Couvent de Santa Clara de la même localité [1], chez Juan Jofre à Valence. Cette traduction fut réimprimée à Valence en 1522 et 1526, et à Séville en 1532, 1541 et 1548.

Térèse par la suite reprit ce livre qui lui rappelait de si importants souvenirs. Si elle n'y retrouva plus le même charme émotif qu'à dix-huit ans, elle découvrit davantage la valeur doctrinale de celui que Bourdaloue appellera plus tard «le maître de la direction spirituelle ». Lorsqu'elle-même eut charge d'âmes et dut trancher des conflits de passion chez les autres, elle revint très probablement à ce livre aux avis si nets sur les amitiés sensibles, sur le danger des amitiés spirituelles, sur la mortification de la chair, sur la nécessité de combattre par la prière les curiosités de l'esprit et les rêves de l'imagination, sur la nécessité de fuir les compagnies mondaines et d'unir la lecture des livres saints au travail manuel.

On ne s'explique point qu'elle ait omis de recommander cet ouvrage à ses prieures sauf peut-être parce qu'il parle trop crûment de vanités mondaines et ne s'adresse pas uniquement à des religieuses mais aussi à des personnes du monde. Mais elle s'en souviendra pour son propre compte et il n'est pas défendu d'en voir ci et là dans son texte quelque lointaine réminiscence. Signalons par exemple le chap. XI de la *Vida*. Parlant des tentations dont souffrent même les personnes retirées du monde, elle dit : « songez que ces choses, le démon les représentait aussi à saint Jérôme dans le désert». Ceci est une allusion à l'épître XXII à Eustochium où saint Jérôme se plaint de ce que même dans les solitudes du désert

1. Cfr : José E. Serrano y Morales, *Reseña historica de las imprentas en Valencia*, Valence, 1898-99 ; p. 235.

le démon le tourmentait en lui représentant à l'imagination le faste de Rome et les danses des jeunes romaines. Notons aussi le passage du *Château* VI, 9, où Térèse prête à saint Jérôme cette pensée qui ne le quittait jamais : « que le jugement de Dieu sera redoutable ». Le jugement est en effet plusieurs fois décrit dans les *Épîtres* notamment dans celles que nous avons citées, à Héliodore et à Eustochiun, et toujours sous des couleurs terribles.

Morales de San Gregorio

Peu de livres spirituels furent autant pratiqués à cette époque que les *Morales in Job* de saint Grégoire le Grand. Toutes les personnes quelque peu adonnées aux lectures dévotes le connaissaient, ne fut-ce que par les citations qu'y puisaient tous les auteurs ascétiques du temps. Aussi Térèse le lut-elle de bonne heure. Elle semble l'avoir déjà connu avant sa seconde maladie ; au cours de cette terrible crise elle trouva, nous dit-elle, un grand réconfort dans les souvenirs que cette lecture lui avait laissés [1].

Les Religieuses Carmélites de San José à Avila conservent un exemplaire des Morales en deux volumes qui, d'après elles, fut employé par la Sainte. C'est une édition de Séville datant de 1527, chez Jacob Cromberger. Morel-Fatio nous apprend que l'ouvrage latin avait déjà été traduit en castillan par le licencié Alonso Alvarez de Toledo dès 1514.

L'examen de l'exemplaire d'Avila est extrêmement suggestif pour l'étude des passages qui auraient pu frapper la Sainte. En effet les marges portent des « *ojos* » (attention) et un certain nombre d'annotations de l'écri-

1. « *Mucho me aprovechó para tenerla* (paciencia) *haber leído la historia de Job en los Morales de San Gregorio, que parece previnó el Señor con esto y con haber comenzado a tener oracion para que yo lo pudiese llevar con tanta conformidad.* » (*Vida* V).

ture de la Sainte. Le P. Silverio [1] se montre néanmoins assez hésitant sur leur authenticité : « La majeure partie d'entre elles, dit-il, tout comme un grand nombre de celles que portent les marges de l'*Abecedario Espiritual* ne sont pas de la Sainte, contrairement à ce que de nombreux critiques ont supposé. D'ailleurs elles ont une valeur spirituelle très restreinte ; certaines mêmes sont triviales ; et ceci est une raison de plus pour rendre suspecte leur attribution à la grande Mystique. La variété d'écritures qui s'observe dans ces apostilles marginales, indique que ces volumes furent lus à des époques antérieures par d'autres personnes. Voir, par exemple, les notes des pages 35, 57, 230 et bien d'autres de l'*Abécédaire* et celles des pages 78 et 134 des *Morales* qui certainement ne sont pas de la Sainte. »

Les Carmélites de Paris, qui ont donné de ces volumes une description détaillée [2], se basant sur l'écriture de Térèse, signalent cependant certains passages qui ont dû la frapper et en marge desquels elle écrit des réflexions comme « *ansi es*, c'est ainsi » ; « *arto hay que ver*, cela donne bien à réfléchir »; «*si eres aguila advierte y mire*, si tu es un aigle, considère et regarde ceci attentivement ». Ce sont le chapitre 5 du livre XXII où saint Grégoire parle des peines que les âmes élues ressentent des louanges humaines — le chapitre 13 du même livre où il est question de la charité envers le prochain — le chapitre 24 du livre XXIII où il est dit que la contemplation fait connaître le bonheur de la vie future — le chapitre 24 du livre XXX sur la nécessité du silence et de la solitude pour les âmes avides de perfection — le chapitre 31 du livre XXXI disant qu'il ne faut pas que la vertu soit inattentive — enfin le chapitre 35 du même livre où les contemplatifs sont comparés à des aigles pour qui Dieu est la seule proie

1. *Obras de S. T.*, t. I, p. 31, n. 2. — 2. Cfr. Polit, I, p. 441 et sq.

dont ils soient affamés et qu'ils cherchent à apercevoir.

Nous croyons également qu'il faut être fort circonspect par rapport à ces annotations, bien que les passages cités aient été de nature à attirer particulièrement l'attention de la Sainte, peut-être même à des époques différentes de sa vie.

Mais bien d'autres passages qui ne portent point de marques ont dû lui faire au moins autant d'impression.

D'abord ce que saint Grégoire dit à divers endroits sur la patience, puisque la Sainte affirme que c'est cela surtout qui l'a soutenue dans sa maladie. Puis, toute l'histoire de Job elle-même, ainsi que certaines de ses paroles : « J'avais presque toujours ces paroles de Job à l'esprit et je répétais : « Puisque nous avons reçu les bienfaits de la main du Seigneur, pourquoi ne souffririons-nous pas les maux ? » Cette maxime de Job (II, 10) que la Sainte rapporte dans la *Vida* (V) se trouve commentée au livre III, ch. 9 des *Morales*.

Citons aussi le passage du *Camino* (XII) où, parlant de la compassion indiscrète de celles qui vont consoler une sœur d'un petit affront qu'elle devrait vaillamment supporter : « cette charité, dit-elle, ressemble fort à celle de la femme et des amis du saint homme Job ». Ceci rappelle le Prologue, chap. 6, des Morales, où saint Grégoire compare les amis de Job aux hérétiques : « sub specie consulendi, dit-il, agunt negotium seducendi... et quasi pro Domino loquuntur et tamen a Deo non approbuntur [1] ».

Aux *Fondations* (XVIII) Sainte Térèse énonce ce principe, que les religieuses doivent bien savoir qu'une chose qui d'elle-même est péché mortel ne devient pas

1. Remarquons que cet exemple des amis de Job est encore employé par la Sainte dans un autre sens : *Relaciones*, IX :... « *la perlada que no proveyese y regalase a las enfermas era como los amigos de Job, que El* (Dios) *daba el azote para bien de sus almas, y ellas ponian en aventura la paciencia* ».

permise parce qu'elle est commandée, sauf s'il s'agit de manquer la messe, de s'abstenir de jeûner, ou d'autres obligations dont la Prieure peut avoir des motifs de dispenser. Or ce principe la Sainte a pu le trouver exprimé de la même façon au livre XXXV ch. 14 des *Morales* : *Malum nunquam fieri debet per obedientiam, sed bonum aliquando intermitti.*

Ce chapitre qui roule sur l'obéissance semble avoir vivement frappé Térèse, car les préceptes qu'il renferme sont bien ceux sur lesquels elle insiste : Qu'on se rapporte en effet à tout ce qu'elle dit concernant cette vertu au chapitre VI des *Fondations.* Le texte scripturistique, *melior est obedientia quam victimae,* que saint Grégoire commente ici, est d'ailleurs cher à Térèse et rentre bien dans ses idées. Elle le rappelle encore dans sa correspondance en disant : « *Acuerdese lo de Saül* » (carta CXLVIII). Au *Camino* (XL) la Sainte donne la grande règle à suivre par les contemplatifs : marcher toujours en s'appuyant sur l'amour et la crainte. Or ce qu'elle y dit n'est que le développement de la même pensée exprimée au livre VI, chapitre 37 des *Morales.*

Le P. Silverio signale le passage du chapitre XXXI de la *Vida* où la Sainte dit que le démon nous craint ou nous vexe d'après que nous sommes envers lui audacieux ou couards, comme une réminiscence du livre V, chapitre 20 des *Morales.* Saint Grégoire y dit en effet que le démon est fourmi et lion. C'est le P. Bañez qui a mis lui-même cette pensée des Morales en marge du manuscrit de la *Vida.* La Sainte a pu la lire également dans Ludolphe de Saxe (I, LXXIII).

Enfin nous connaissons la grande admiration de Térèse pour saint Paul. Or elle n'a pu lire ses Épîtres dans un texte intégral. Les citations qu'elle y emprunte, elle n'a pu les trouver et surtout les comprendre que chez un écrivain qui les employait en les commentant. Nous savons d'autre part combien nombreuses sont en

saint Grégoire les citations de saint Paul, accompagnées chaque fois du commentaire qui les éclaire. C'est là surtout, croyons-nous, que la Sainte s'est familiarisée avec le grand Apôtre et s'est approprié le sens des textes qu'elle emploiera plus tard pour illustrer ses enseignements. Signalons notamment le beau commentaire de saint Grégoire (*Morales*, XXXI, 33) du *Mihi vivere Christus est* qui enivrait Térèse. Aussi lorsqu'elle emploie des formules comme celles-ci : *ley en un libro... que decia San Pablo que era Dios muy fiel...* ou *estando leyendo en un libro hallé otro dicho de San Pablo*, ne pouvons-nous supposer avec quelque vraisemblance qu'il s'agit de ce livre cher qu'elle avait toujours sous la main : les *Morales de san Gregorio* ?

Tercer Abecedario

Cet ouvrage que M. Mir qualifie « un des ouvrages mystiques les plus importants que possède la littérature espagnole [1] » est le troisième d'une série appelée par son auteur, le moine franciscain François de Osuna [2], *Abécédaires spirituels*.

C'est un traité plus pratique que théorique sur l'art

1. Introd. au tome I de la collection *Escritores misticos españoles* (Nueva Biblioteca de Autores Españoles). Miguel Mir y reproduit l'édition de Burgos, 1544.

2. Franciscain andalou. Il voyagea par toute l'Espagne, résida en France, en Belgique, d'après les fonctions auxquelles il fut appelé dans son ordre. Il fut même nommé Commissaire général des Indes. On a de lui en latin des ouvrages d'exégèse, des traités de théologie, des sermons (Cfr. Wadding, *Script. ordin. min.* Rome, 1650, p. 127). Il écrivit également en espagnol : Ses ouvrages les plus réputés sont le *Norte de Estados* qui fournit à Cervantès une des plus spirituelles anecdotes du Don Quichotte (II, XLV) et ses *Abecedarios Espirituales*. Ceux-ci virent le jour à intervalles assez distants. Le premier, en six parties, commença à paraître en 1525. — L'ouvrage complet parut, d'après Sbaralea, continuateur de Wadding, à Séville en 1554, en sept volumes. Pour détails, v. Morel-Fatio, art. cité. Pour la bibliographie des Abécédaires spirituels, v. l'étude du P. Michel-Ange sur *La Vie Franciscaine eu Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint* (Revista de Archivos, 1912, I).

de se disposer au recueillement mystique: «*in solo este Abecedario sin glosa se abrevia la doctrina del recogimiento* » (Prologo). Il fut publié pour la première fois à Tolède en 1527.

Le livre est divisé en traités. Chaque traité porte en exergue une phrase qui en résume la doctrine et commence par une lettre de l'alphabet. D'où successivement vingt-deux traités sur le recueillement et enfin, pour le point final, un traité supplémentaire sur la persévérance. Chaque traité, ou si l'on veut, chaque phrase est à son tour expliquée en plusieurs chapitres.

Tel quel le troisième Abécédaire présente une formation complète à l'âme qui veut se recueillir. Après avoir prêché l'éloignement et le détachement des choses créées, Osuna, dès le VI[e] traité, définit le recueillement et enseigne les manières d'y parvenir. Il donne ensuite sans grande méthode des conseils pratiques sur le rôle à jouer dans cette formation par l'imagination et les cinq sens — l'affectivité — la mémoire — la sensibilité spirituelle — la volonté — le corps et enfin l'entendement. Les autres traités renferment des conseils subsidiaires d'après le sujet dont l'auteur parle à cet endroit.

Voici à grands traits sa doctrine :

L'imagination doit être vidée de toute chose créée et hermétiquement close aux influences extérieures (traité VII) — l'affectivité doit être détournée de l'objet charnel et dirigée par degrés vers le spirituel ; les larmes des commençants deviennent ainsi les larmes des progressants et enfin les larmes des parfaits (X) — la mémoire doit être remplie de Dieu et de ses bienfaits, et ce souvenir être source de désirs croissants, de soupirs et d'appels intérieurs (XI) — la sensibilité spirituelle, c'est-à-dire cette faculté qui rend l'homme attentif aux seules touches de la divine consolation (gustos) et lui rend insipide toute autre joie, doit être puissamment développée (XII). Cette sensibilité vaut infiniment plus à

l'âme dévote que la science (ch. 2) ; les livres et les études ne peuvent en aucune façon lui tenir lieu de cette expérience savoureuse du divin. Et l'auteur se montre ennemi décidé de ceux qui, ne voulant parvenir à Dieu qu'en remuant l'aile gauche de l'âme, c'est-à-dire l'intelligence, « sont assez téméraires pour dire qu'il ne faut pas chercher la divine consolation et le goût des choses spirituelles » (ch. 3).

Exercée dans l'oraison, au coucher et au lever (XIII) et détruisant en nous la mauvaise tristesse, (XIV) la sensibilité spirituelle amène bientôt la volonté à ne plus agir que par amour et pour l'amour : *Referir y sacar deves de toda cosa el amor* (XVI).

Quant au corps et à l'homme extérieur ils doivent se conformer à la passion du Christ et être instruments d'humilité (XVII, XIX et XX).

Enfin l'entendement doit être soumis à tout un travail éducatif (XXI). L'intelligence pratique trop affairée d'ordinaire dans les choses temporelles doit apprendre à s'apaiser : *asosiegar* (c. I et 2) ; l'intelligence spéculative qui raisonne sur tout doit apprendre à se taire : *accullar* (c. 3) ; et se laisser éduquer dans les trois degrés du silence : le silence de recueillement, le silence de quiétude et le silence d'union (c. 4) pour parvenir enfin à l'art suprême du *pensar nada* (c. 5 et 6).

Tout en étant basée sur un fond d'ascétisme très sévère et une philosophie dure envers l'homme, la doctrine d'Osuna n'a rien qui rebute. Elle est humaine : Il ne faut pas écraser l'âme, dit-il ; le cœur humain a besoin de consolations ; si le mondain aime sa maîtresse pourquoi l'âme ne pourrait-elle jouir d'aimer son époux. Et si on lui objecte que ces consolations sont choses dangereuses et que le démon peut s'y cacher, il répond : « il peut aussi se cacher derrière la porte de l'église, mais pour cela vous ne laisserez pas d'y entrer ». (XII, 6).

Et cette doctrine qui permet les soupirs, sanctifie

les larmes et aiguise les désirs intérieurs vers les pleurs suaves des parfaits, tout en astreignant le corps, les mouvements de l'affectivité et de l'intelligence à une discipline serrée, était bien faite pour plaire aux âmes dévotes élevées selon les traditions austères de la société espagnole dans la première moitié du XVI[e] siècle ; âmes féminines, désireuses de se mortifier, séquestrées parfois derrière les « rejas » de fer d'un palais ou tâchant de se sanctifier derrière les grilles d'un cloître mondain[1].

Le style du *Tercer Abecedario* correspond d'ailleurs à l'esprit dans lequel il est écrit. Sans doute la doctrine qu'il cache est nette et sévère mais le bon franciscain connaît, selon sa propre expression, l'art de « dorer les pilules et de confire les amandes amères » (*dorar las píldoras y confitar las almendras amargas*) ; et il le fait avec tant de bonhomie qu'une nature jeune et fervente comme celle de Térèse a dû vite s'y laisser prendre.

Cette méthode appartient encore au Moyen-Age et en rappelle les bestiaires et les traités de morale. Les citations de Pline et de Senèque y voisinent avec les maximes de saint Paul et l'exposé est farci d'expressions joviales et tout émaillé de comparaisons familières.

En voici quelques-unes. Elles perdraient trop à être traduites : « En fait de sainteté, dit Osuna, pas de demi-mesures : *No seas santo de pie quebrado* » ; sans l'esprit de recueillement, les cérémonies ne sont que grimaces et mômeries, « *y para eso un gato que supiera hablar y se*

1. Réimprimés plusieurs fois au cours du siècle et couramment lus, les *Abécédaires* ne sont mentionnés dans aucun Index d'Inquisition du XVI[e] s. La chose étonne lorsqu'on connaît d'une part la sévérité du Saint-Office pour ces vulgarisations de doctrine mystique, et que l'on sait que l'Inquisiteur avait condamné nombre de propositions relatives à l'oraison de recueillement et que d'autre part l'on entend Juan d'Avila dans son *Epistolario espiritual* dire que la doctrine du *Troisième Abécédaire* ne convient pas à tous. (cfr. éd. Ribadeneyra, p. 324). L'index de 1747 corrigea deux passages, l'un du Premier Abécédaire, l'autre du Deuxième, mais rien du Troisième.

hoviera criado en la orden bastava » (VIII, 8) ; les distraits, « *de descuidados traen la boca abierta para las moscas* » ; (XI, 2) les esprits trop raisonneurs dans l'oraison sont « *como espiritu de ranas parleras que nunca callan* » (XXI, 6). L'âme des parfaits à un certain degré de recueillement se dilate « *como guante cuando soplan dentro* » (XVIII, 3) ; prendre pour soi des paroles désobligeantes dites peut-être sans intention, c'est se blesser soi-même « *con saetas de niño* » (XX, 7).

L'auteur n'est pas dépourvu de poésie : l'âme, dit-il, qui dans l'oraison poursuit ses imaginations ressemble « aux enfants qui courent après les papillons qui volent » (VII, 5) et lorsqu'ils les ont pris ils n'ont plus en main qu'une poussière impalpable, « *y en tomandolas se les deshacen entre las manos* » (XVIII, 1).

Il lui arrive de faire en ce domaine de jolies trouvailles. Ainsi, lorsqu'il parle du Christ chassé de l'âme et qui « s'éloigne et va d'un pas très lent, *con paso tardio y perezoso, volviendo la cabeza*, en retournant la tête » (XVII, 1) ; et cette pensée délicate : « la charité s'est tant refroidie dans le monde qu'on dirait qu'il a neigé sur le chemin du ciel et que la neige a recouvert sur la route les pas du Christ » (XVII, 2).

Mais ces trouvailles spontanées voisinent hélas ! avec de laborieuses recherches : ainsi pour expliquer les tempêtes de l'homme intérieur l'auteur va jusqu'à composer une sorte de rose des vents, c'est-à-dire des mouvements du cœur humain, dont les points cardinaux sont la joie, la tristesse, l'espérance et la crainte (I, 3). Nous retrouvons aussi chez lui, des allusions mythologiques, des réminiscences des romans de chevalerie et d'étonnantes comparaisons tirées de l'art militaire [1].

1. Ainsi au III, 4 : « Bienheureux les doux, dit-il, car en la guerre de ce monde leur douceur leur fait un rempart de ballots de laine pour recevoir les salves de l'artillerie du diable ». — Ailleurs il compare le Christ au Beau Ténébreux. Lope d'ailleurs dans la *Puente del Mundo* ne fera-t-il pas du Christ un céleste Amadis !

Osuna possède donc, bien qu'à un degré relativement restreint, les défauts littéraires de son époque et du genre dans lequel il écrit : Interprétation forcée de textes scripturistiques, abus de la division scolastique ternaire, et parfois même un grain de maniérisme : « L'âme doit pleurer l'absence de son bien-aimé, dit-il, et s'exciter à la dévotion des larmes, car celui-ci revient plus vite par mer que par terre ; « *si sobre la mar de las lagrimas le enviamos el navio del corazon aparejado en que venga, luego es con nosotros* ». Cette préciosité dévote annonce un mal qui gangrénera bientôt toute la littérature espagnole.

Nous avons dit déjà (IIe P. ch. II) l'importance capitale de l'Abécédaire pour la formation de Sainte Térèse et à quel moment il lui tomba entre les mains. Détaillons davantage l'influence qu'il eut sur sa vie pour mieux comprendre celle qu'il aura sur ses idées et sur son style.

Térèse, sortie malade du monastère après un an et rentrée chez son père, traversait alors une crise de mélancolie due à certaines hérédités, aux influences un peu spéciales du pensionnat et du couvent, et à son état physique. Ce livre, lu d'abord dans les solitudes apaisantes d'Ortigosa et de Castellanos, fut le premier à lui prêcher la nécessité de la joie comme élément de sanctification. Il ne lui enlève pas encore le goût de l'exploit, car on entend bien qu'Osuna en bon espagnol et quoique Andalou le partage dans une certaine mesure. Mais il tempéra ce que ce désir avait chez Térèse de trop nerveux et d'harassant : car même « une horloge de fer peut se détraquer, dit-il, et l'arc n'est pas toujours bandé » (XV, 3). C'est pourquoi il faut pratiquer la joie : « *siempre estar gozoso y alegre* » (XIV, 5) ; les hauts progrès dans l'oraison ne sont pas pour les tristes : « *aprovechan poco en ella los hombres que son naturalmente tristes* » (ib. 6).

On peut dire que de cette lecture date chez Térèse les premiers efforts vraiment conscients vers cette joie qui plus tard sera chez elle si caractéristique de sa physionomie.

C'est la bonhomie souriante du franciscain andalou qui lénifiera lentement ce que la passion mystique a chez l'austère jeune fille castillane de sombre et de violent. Térèse à ce contact s'humanise. Elle garde son fond d'intrépidité et d'héroïsme, car Osuna est hostile, lui aussi, à la pusillanimité et aux craintes vaines (V, 2 et XVII, 6) ; mais sous l'influence pondérée de son maître elle saura bientôt que l'âme « s'adoucit et se domestique mieux par amour que par rigueur et qu'on l'apaise mieux avec des paroles douces qu'avec d'âpres éclats de voix qui l'épouvantent » (XIV, 2) ; et aussi que « l'humiliation peut bien nous abaisser mais nous ne pouvons pas permettre qu'elle nous brise le cœur » (XIX, 2).

Or Térèse n'a point pratiqué l'Abécédaire et modifié sa vie d'après ses enseignements sans en avoir au préalable adopté les doctrines : Une telle influence sur sa vie suppose une grande influence sur ses idées [1].

La Sainte elle-même l'affirme (*Vida*, IV) et cette influence est encore palpable dans ses écrits. Ainsi dans des questions d'oraison controversées, nous la voyons toujours prendre nettement position aux côtés de l'auteur de l'Abécédaire ; je cite la question de la considération de l'humanité du Christ, la question du silence de l'intelligence, la recherche de Dieu en soi, la théorie des consolations spirituelles, etc. Non qu'au moment où elle écrit Sainte Térèse n'ait eu sur toutes ces ques-

1. Les Carmélites du Couvent de St-Joseph à Avila conservent l'exemplaire même dont Térèse fit usage. On y voit encore des lignes entières des vieux caractères gothiques soulignés par la Sainte. D'autres passages sont marqués d'une main, d'une croix ou d'un cœur, ses marques favorites.

tions son expérience personnelle, mais celle-ci a certainement été dirigée avant et étayée après par l'opinion de son maître. Que l'on compare par exemple le *Prologo* d'Osuna avec le chapitre XXII de la *Vida*. L'identité de vue est absolue.

D'ailleurs certains chapitres de l'Abécédaire ont dû impressionner particulièrement la jeune fille avide de haute sainteté. Je cite surtout le Prologue avec la question de l'Humanité du Christ ; le traité II : *del hacimiento de gracias,* elle qui se dit d'une nature si reconnaissante ; le tr. III, ch. 4 ; le tr. V, ch. 2, parlant des persécutions et des craintes auxquelles est exposée l'âme qui a des ravissements « *como si tuviera rabiamentos* ; le tr. X. parlant des larmes, surtout les chap. 4 et 5 ; le tr. XI, ch. 3, parlant de la *operacion sencilla* de la mémoire intellective, s'efforçant de contenir seulement l'image de Dieu *en su desnudo ser* ; tout le traité XII, parlant des consolations spirituelles ; le tr. XIII qui parle spécialement de l'oraison et du temps auquel il faut la faire ; le tr. XIV : qu'il ne faut pas conduire l'âme par la rigueur, la crainte et la tristesse mais par la joie ; le tr. XVI, qui enseigne à tout ramener à l'amour ; le tr. XVII, ch. 4 : du petit effort que le Christ nous demande et qui ne dure que « *por breve espacio* », idée dont les écrits de Sainte Térèse sont saturés ; le tr. XIX de l'humilité, et peut-être plus que tous les autres les chap. 4, 5, 6 du traité XXI sur le silence de l'entendement.

Se rappellera-t-elle le tr. XXII, ch. 4, lorsqu'elle sera sur le point de fonder San José de Avila ? Il n'en faut point douter, et ce lui sera la source d'un de ses plus grands combats intérieurs que de se rappeler à ce moment terrible les discours très sensés du maître de sa jeunesse : « Pour troubler les bons religieux, le démon, sous couleur de zèle, leur met souvent au cœur un grand désir de voir la réforme de leur ordre ». Et ce qui suit.

Nous pourrions d'ailleurs pousser le rapprochement

jusque dans les mots et l'auteur d'une monographie sur le sujet ne manquera pas de le faire.

Sans forcer le texte on retrouve aisément chez les deux écrivains la comparaison de l'âme à un miroir (XIX, 3 — *Vid.* XL), de l'imagination distraite à un moulin qui va et vient (IX, 2 — *Cast.* IV, 1) ; chez Osuna comme chez Térèse l'âme est un diamant ou une parcelle de cristal (VI, 2 — *Cast.* I, 1) ; ou un jardin « *donde viene el Señor a deleitar* » (IV, 3, — *Vid.* XI, XIV) ; une colombe (VII, 5 — *Cast.* VI, 11), l'oiseau phénix (XVI, 5 — *Vid.* XXXIX), le papillon du ver à soie (XVI, 6 — *Cast.* V, 2) ; un château fort (IV, 3. — *Castillo*) ; pour tous deux l'âme qui se recueille ressemble au hérisson (VI, 4) ou à la tortue (XV, 2. — *Cast.* IV, 3). Osuna dit fréquemment que dans l'essence de l'âme « *morada de Dios* » Dieu seul est admis à pénétrer ; sans parler de réminiscences communes aux mêmes passages un peu spéciaux de l'Écriture, comme celui du lierre de Jonas (XVIII, 1 — *Cast.* V, 3). Pour Térèse comme pour Osuna il importe de servir le Seigneur « gratuitement... et non comme des mercenaires », dit Osuna (X, 6), mais « comme de bons chevaliers qui veulent servir leur Roi sans solde », dit Sainte Térèse (*Vid.* XV). Enfin lorsque, dans le *Camino,* la Sainte parle de ceux qui, désireux de parvenir jusqu'aux sources d'eau vive, ont vaincu les premiers ennemis, ont même échappé aux seconds et se laissent enfin vaincre par les troisièmes, on se rappelle le 1er chapitre du VIe traité de l'Abécédaire où Osuna développe cette idée que le démon parvient quelquefois à désarçonner ceux qui, vainqueurs d'abord de la luxure, étaient encore parvenus à surmonter l'orgueil. Enfin également, en énumérant les propriétés de l'eau (*Cam.* XIX), et en parlant des larmes (*Cast.* VI, 6), elle se rappelle cette comparaison d'Osuna (X, 4) : « A ceux qui pleurent il arrive la même chose qu'au goudron. A mesure qu'on y applique le feu il ne cesse de distiller de l'eau sem-

blable à une sueur, et chaude, et cela sans bruit et sans souffrance. »

Je ne veux pas pousser plus loin cette recherche. Ce qui importe davantage à mon sujet c'est de montrer comment Sainte Térèse a su échapper à la domination trop forte de ces influences et pétrir suffisamment ce qu'elle pourrait avoir pris à d'autres pour en former sa géniale personnalité.

Car malgré ces quelques tentatives de filiation que la forte personnalité de notre écrivain rendra toujours délicates et incertaines au moins dans les détails, il reste vrai qu'elle a pris somme toute fort peu de choses à son maître.

Ainsi, elle suit pleinement la doctrine d'Osuna en ce qui concerne la recherche de Dieu ; comme lui et presque avec les mêmes mots elle dit qu'il faut le chercher avant tout « *en su corazon, dentro de si* » (XVIII, I — *Vid.* XL). Mais elle qui cite si volontiers l'Écriture ne cite pas les deux textes, si probants pourtant de l'Ecclésiastique et de saint Luc, qu'Osuna donne à cet endroit. Elle a donc des expressions identiques ; peut-être s'inspire-t-elle ; certainement elle ne transcrit pas et cite en tout cas de mémoire.

Térèse donne (*Castillo*, IV, 3), à propos de l'oraison de recueillement passif, les expressions d'Osuna au tr. IX ch. 8 : «*Dicen que el alma se entra dentro de si y otras veces que sube sobre si.* » Mais elle ajoute : « avec ces expressions là je ne parviendrai pas à me faire comprendre. »

Osuna emploie les deux dénominations des degrés de la vie parfaite : *principiantes, aprovechantes, perfectos* et *purgacion, illuminacion* et *perfecion* (VIII, 2 et VI, 2). Sainte Térèse emploie la première et laisse la seconde qu'elle déclare ne pas comprendre (*Vida*, XXII). Voilà encore une fois une élève bien personnelle. Elle reprend la comparaison du hérisson et de la tortue,

parce qu'elle la trouve juste, dit-elle ; mais elle la critique, parce qu'elle la trouve incomplète.

Osuna donne trois paraphrases du Pater. Sainte Térèse ne s'inspire d'aucune d'elles. Il est vrai qu'à cette époque ces gloses étaient fort à la mode ; autant qu'au temps de Rembrandt les « Leçons d'anatomie ». Mais comme il n'y eut qu'un Rembrandt, il n'y eut non plus qu'une Sainte Térèse.

Un disciple aveugle se contente fréquemment de reprendre la doctrine de son maître et atteint l'originalité en l'exagérant. Térèse fait sienne la doctrine d'Osuna sur les goûts spirituels mais cette femme ayant affaire à des femmes se garde bien de pousser cette doctrine et, prudemment, reste plutôt en deçà des enseignements de son maître.

Avec une élève d'une telle indépendance les rapprochements deviennent extrêmement hasardeux. Il serait peut-être plus facile de chercher des rapprochements entre Osuna et saint François de Sales. Car il est trop clair que si Térèse a pris certaines choses à Osuna, elle lui en a laissé beaucoup d'autres. Elle a trop de goût pour l'imiter dans son symbolisme exagéré qui, par exemple, fait de l'âme une chandelle avec le feu de l'amour et la fumée des saints désirs (XV, 6) ; et malgré son amour pour l'Écriture ou peut-être à cause de lui, elle ne se lance pas comme son maître dans des considérations sur le chien de Tobie, et ne découvre pas dans le Psaume CI que les araignées ne dorment jamais (VIII, 8).

Malgré sa simplicité elle n'a pas imité les enfantillages du bon franciscain qui, pour prouver que le cœur humain ne saurait être rempli par le vice et les joies du monde, donne à celui-ci une forme triangulaire, « *hecho al molde triangulado y esquinado de la Sanctisima Trinidad* », et à ceux-là la forme ronde, « *que son redondos, pues van rodando al infierno* » (IV, 1). On ne trouve pas non plus chez elle le Christ arrivant par mer, (la mer des larmes)

dans le petit navire du cœur, plus vite que par terre (la sécheresse).

Mais où la personnalité de Sainte Térèse s'affirme devant tous les modèles, c'est dans l'originalité et la netteté de l'expression : Osuna donnera une description très jolie d'ailleurs pour stigmatiser le faux dévot, le tartufe aux mains jointes, aux yeux baissés, la capuce tirée bien bas sur le nez ; Sainte Térèse le stigmatise d'un seul mot incisif : « Dios nos libre de santos *encapotados* » ! Et ceci vaut au moins cela.

Enfin, où elle surpasse son maître de toute la hauteur dont le génie surpasse le talent, c'est dans l'analyse psychologique. L'œuvre d'Osuna est après tout dogmatique et l'analyse psychologique se borne à quelques traits généraux et souvent conventionnels. L'œuvre de Térèse est une œuvre vécue, vibrante, pétrie avec toute la chair, tout le sang et toutes les fibres du cœur humain.

Oratorio de Religiosos

Il n'y eut point d'œuvres moralisantes sauf peut-être celles d'Érasme qui eurent dans l'Europe du XVIe siècle une diffusion aussi grande que celles du célèbre prédicateur de Charles Quint, le Franciscain Antonio de Guevara. Ses grands ouvrages comme le *Marco Aurelio* et le *Relox de Principes* furent lus en Espagne autant que l'Amadis et la Célestine, sans oublier le délicieux *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea* qui avec les deux précédents fut édité et lu dans les principales langues d'Europe [1].

Ses ouvrages spirituels comme le *Monte Calvario* et

---

1. Guevara fut traduit en français par le traducteur d'Amadis, Herberay des Essarts ; le père de Montaigne en faisait ses délices (Essais II, 2), et l'on retrouve ses anecdotes et ses contes dans les Dames galantes de Brantôme comme dans les Fables de La Fontaine. Balzac au XVIIe s. subit son influence. Elle ne fut pas moindre en Angleterre.

l'*Oratorio de religiosos* eurent pour ce qui concerne l'Espagne et dans les milieux spéciaux auxquels ils s'adressaient, à peine moins de vogue. Et c'est davantage, croyons-nous, impressionnée par le renom de l'auteur et la célébrité de l'ouvrage que sous l'impression de son contenu, que la Sainte le recommanda à ses prieures.

L'Oratorio de religiosos y exercicio de virtuosos qui nous intéresse ici est plus un manuel pratique de dévotion à l'usage des religieux, qu'un traité d'ascétisme. Comme doctrine bien d'autres le valaient ; mais ils n'en avaient point le style ; et la grande réputation du prédicateur de Charles Quint l'imposait à toutes les bibliothèques de couvent.

C'est un modèle du genre humaniste dévot ; le célèbre franciscain s'y adresse à toutes les personnes qui se sentent appelées à la vocation religieuse ou qui y ont déjà répondu.

Térèse a connu cet ouvrage au moins de réputation. Si elle l'a lu, et rien ne le prouve, ce fut probablement avant 1555 ; car après cette date elle se mettra en quête d'œuvres plus substantielles, plus doctrinales et plus simples de style. Peut-être eut-elle entre les mains, à cette époque, l'édition princeps qui venait de paraître en 1542 à Valladolid. Les éditions subséquentes furent nombreuses et prouvent le grand succès de l'œuvre. Citons : Saragosse 1543 ; Valladolid 1545, 1546, 1550, etc.

C'est en 1539 que parut à Valladolid le *Menosprecio de Corte*. Vu la réputation de l'auteur jusque et peut-être surtout dans les couvents, Térèse n'a pu ignorer cet ouvrage. Elle était alors à l'Incarnation. Bien qu'elle ne le cite nulle part, il y a pour supposer qu'elle l'a lu une certaine vraisemblance. Certains passages de la *Vida* où elle exprime son mépris pour la vie de cour, qu'elle ne pouvait connaître que par ouï dire, et sa pitié des rois et des grands, ont une ressemblance frappante

avec les idées de Guevara, et semblent une réminiscence des tirades du célèbre moraliste. Que l'on compare le chapitre XXXVII de la *Vida* par exemple avec tel passage du *Menosprecio* [1].

Los Cartuxanos

On appelait ainsi au temps de Sainte Térèse la traduction espagnole de la *Vita Christi*, œuvre du fameux chartreux allemand, Ludolphe de Saxe († 1377). C'est un commentaire fort dévot et fort docte du texte des quatre évangiles réunis en une narration continue. Des traductions catalane, portugaise et castillane, dit Morel-Fatio, avaient extraordinairement répandu l'ouvrage en Espagne.

La traduction castillane que Térèse eut entre les mains est celle qu'exécuta, sous les auspices des Rois Catholiques, le Franciscain Ambrosio de Montesino. Elle comprenait quatre volumes in-folio et parut d'abord à Alcala de Henarès, de 1502 à 1503. Elle fut réimprimée à Séville dans la première moitié du XVIe siècle. Le titre que Montesino donne à sa traduction est : *Vita Christi cartuxano* ; mais on l'appelait en langage courant *los Cartujanos* ou *un cartujano* d'après qu'il s'agissait de l'ouvrage entier ou d'un des volumes séparés. On ajoutait quelquefois la détermination : *el primero*, *el segundo*, etc. Lorsque Sainte Térèse dit : « *comencé a leer en un cartujano* », elle parle donc sans aucun doute d'un des volumes de la traduction de Ludolphe le Chartreux [2].

A un moment où la lecture du texte évangélique intégral en langue vulgaire était réservée à quelques privi-

1. P. ex. p. 154 et suiv. Cfr. *Clasicos Castellanos*, t. XXIX.

2. Morel-Fatio (B. H. *art. cit.*) a suffisamment démontré, et par elle-même la chose est assez claire, que ces paroles de S. T. ne peuvent, comme certains l'ont cru, se rapporter à Denys le Chartreux, pour qu'il soit nécessaire d'y revenir.

légiés, la *Vita Christi*, où le texte sacré se trouve enchassé dans un commentaire d'une doctrine très sûre, était capable de satisfaire même les âmes les plus avancées. Aussi beaucoup d'espagnols ne connaissaient l'Évangile que par les fragments de leurs livres d'Heures et par le *Cartujano*.

En ce temps-là on ne s'effrayait pas de manier ou d'emporter avec soi en voyage de lourds in-folios à deux colonnes, et l'on peut dire sans crainte de se tromper que ce livre était entre toutes les mains.

La méthode de Ludolphe de Saxe est tout à fait moyenâgeuse : C'est le commentaire aux incessantes divisions, qui se développent comme les rinceaux d'une miniature ou l'acanthe multifoliée d'un vitrail gothique. C'est le symbolisme minutieux qui trouve un sens mystique aux plus humbles objets. Ainsi, Ludolphe énumère douze vertus qui correspondent à douze conseils évangéliques. Chacune est symbolisée par une pierre précieuse : saphyr, topaze ou smaragde, onyx, jaspe ou chrysolithe, ayant des propriétés conformes à celles de ces vertus et prêtant à de beaux commentaires.

A cette source, comme beaucoup de ses contemporains, notamment saint Ignace, Térèse s'est longuement abreuvée. C'est là surtout qu'elle a connu le texte des Évangiles et qu'elle s'en est imprégnée. On peut, d'après les passages évangéliques pour lesquels elle avoue avoir une prédilection, retrouver assez facilement vers quels endroits de ce volumineux ouvrage allaient ses préférences. Ce sont dans la Ie Partie les chapitres LX, LXI et LXII [1] donnant respectivement la conversion de Madeleine, le parallèle entre Marthe et Marie, et l'entrevue du Christ avec la Samaritaine ; dans la IIe Partie, les chapitres narrant la Passion, LIII à LXVIII, surtout le chapitre LIX roulant sur l'agonie du Christ au jardin

1. C'est sans doute une erreur typographique qui fait dire à Morel-Fatio que ce sont les chapitres XL à XLII.

que Térèse méditait chaque soir et le chapitre LXII, le Christ à la colonne ; mais elle dut lire aussi avec une admiration passionnée les chapitres ayant trait à la résurrection, surtout le LXXe, commentant l'apparition du Christ à sa mère et le LXIIe, l'apparition à Madeleine.

Car Térèse ne trouva pas seulement des textes évangéliques dans le Chartreux ; elle y puisa aussi des images et des sentiments ; et ceux-ci prirent une certaine importance dans sa vie.

Ainsi en est-il du Christ à la colonne. Cette scène était narrée dans la plupart de ses auteurs. Deux écrivains durent la captiver : Louis de Grenade et Ludolphe de Saxe. Le récit de Grenade est plus réaliste, étant espagnol : il montre les bourreaux qui, à force de frapper, mettent presque à nu « les os blancs en la chair rouge [1] ». Le Chartreux est plus lyrique, plus sentimental : Il décrit « cette chair très innocente, très tendre, très pure, très belle, fleur de toute chair... d'où coule de toutes parts le sang royal et très précieux ; et ce corps très blanc que rougit tout entier ce liquide rubescent [2] ».

La Sainte ne fut pas moins vivement impressionnée par les enthousiastes descriptions que fait le Chartreux du Christ ressuscité. Pâques est pour lui la plus belle des fêtes. Avec toutes les ressources du symbolisme il détaille les splendeurs de la Chair glorieuse et éclatante. Or, qu'on veuille le remarquer, lorsque le Christ apparaît à Térèse, c'est presque toujours sous cette forme, « comme on le peint ressuscité » ou « en sa chair glorieuse » lumineux, étincelant « d'une suave blancheur et d'une splendeur infuse ». Il se peut donc que l'aspect sous

1. « *Qué sería ver aquella tan grande llaga que en medio de las espaldas estaria abierta y tan ahondada que si un poco pasaran más adelante llegaran a descubrir los huesos blancos entre la carne colorada* »... *De la Oracion.* P. I ch. x § 5. p. 74 (éd. Ribadeneyra).

2. P II, LXII.

lequel Térèse nous le décrit ne soit pas étranger au lumineux symbolisme du Cartujano [1].

On a souvent cité comme une réminiscence de ses romans de chevalerie telle phrase où la Sainte parle des vassaux du Roy et de la bannière du Christ : « *llevar la bandera por Cristo* » (*Vida*, XX), « *de este Rey somos todos vasallos... como soldados esforzados solo miremos adonde va la bandera de nuestro Rey* ». (Lettre au P. Suarez). Elle parle aussi (*Chemin*, VI) de Jésus, capitaine d'amour et l'oppose à Satan, *el infernal capitan* (*Exclamacion*, XII).

Mais cette image, elle a pu, comme saint Ignace, la puiser chez le Chartreux : « *Esta santa cruz es la vandera e la señal de todos los hijos de Dios* (II, I). — *Ca ninguna cosa de condenacion sucede a los que biven debaxo de la bandera de Jesu Cristo* (I, LXXXVIII). — *Pues escoge por cosa mejor, militar e bevir debaxo del reyno del cielo que no andar debaxo de la capitania del principe de las tiniebras, que es el adversario* (I, par. VI). — *Por el reino de tu gloria, Señor, cada dia te servimos e militamos debaxo de tu santa bandera* ». (I, LXXX, *in precibus ad finem.*)

Mais dans cette inépuisable mine de dévotion Térèse trouva plus encore que des textes et des affections ; elle y puisa enfin des idées et des doctrines.

Ainsi au chapitre LXI (P. I) qui commente l'évangile de Marie et de Marthe, Ludolphe expose magistralement les mérites respectifs de la vie active et de la vie contemplative avec tous les arguments qui exaltent celle-ci mais aussi avec toutes les raisons qui ennoblissent celle-là. Et c'est probablement de ces lignes que la Sainte, contrairement à beaucoup de contemplatifs, Osuna notamment, qui louent l'une au détriment et

1. Voir aussi le c. III de la P. II, sur la Transfiguration.

presque à l'exclusion de l'autre, tira l'idée de son juste plaidoyer en faveur de Marthe, sans laquelle, dit-elle, Jésus n'eut pas eu à manger. (*Cast.* VII, 4).

Un des chapitres qu'elle aura lu et relu avec le plus d'intérêt, et dont elle se sera imprégnée surtout en ces temps de troubles intérieurs où elle demandait aux livres l'explication de ses états étranges de quiétude et d'union, nouveaux pour elle, est le chapitre XLI de la IIe partie : *Sur les tentations spirituelles et l'exercice d'élévation de l'esprit en Dieu.* Toute la première partie de ce chapitre présente une étonnante conformité avec les doctrines éparses de la Sainte sur le même sujet.

Enfin elle fait une allusion directe à un passage du Cartujano lorsqu'elle dit au chapitre XXXVIII de la *Vie :* « Un jour, veille de la Pentecôte, après la messe, je me retirai en un lieu fort écarté où j'allais souvent dire mes prières et j'y commençai à lire *dans un chartreux* ce qui a trait à cette fête. Or, lisant les signes auxquels doivent recourir les débutants, les progressants et les parfaits pour discerner si l'Esprit-Saint est avec eux, ayant dis-je, lu ces trois états, il me sembla par la bonté de Dieu, qu'il devait être avec moi, pour autant du moins que je le pouvais comprendre ».

Ce passage se trouve au chapitre LXXXIV de la IIe partie de la *Vida Christi*. Nous le donnons en note [1].

---

1. « Es de notar que no podemos saber por verdadera certidumbre ni por sciencia manifiesta estar el espiritu sancto en alguno porque el señor dize : El espiritu adonde quiera espira, e no sabes de donde venga ni a que parte vaya ; mas sin impedimento desto lo podemos saber por conjecturas segun algunos efectos y señales, por las quales podemos en alguna manera sospechar si esta el espiritu sancto en alguno o si no esta. Y estas señales son diferentes segun tres estados, que son de los principiantes en la virtud y de los que aprovechan en ella y de los que ya son perfetos... Las señales del espiritu sancto por las quales parece espirar en los que comiençan dice sant Bernardo que son tres... Quanto al estado de los que van aprovechando son otras tres señales... Quanto a los perfectos son otras tres señales. »

Contemptus Mundi

Parmi les nombreux ouvrages ascétiques ou mystiques qui des Pays-Bas passèrent en Espagne le plus connu est l'Imitation de Jésus-Christ, appelé le *Contemptus Mundi*. Les plus anciens traducteurs espagnols l'attribuent à Gerson. C'est pourquoi on l'appelle aussi quelquefois « *el Gerçonzito* ». Ce fut, dit la Mère Maria de San Francisco, un des livres de chevet de la Sainte ; celle-ci le recommande à ses prieures et à ses filles (v. Constitutions). S'il faut en croire Ribera, (*Vida de la Madre T. de J.* IV, II) elle en désigna un jour un chapitre spécial à une jeune fille très mondaine : ce fut l'origine d'une des plus belles vocations de son premier monastère.

Quelle édition la Sainte eut-elle entre les mains ?

Selon Morel-Fatio, ce ne fut pas l'édition de 1490 reproduisant la plus ancienne traduction castillane, mais celle qui parut à Séville en 1536, intitulée *Contemptus Mundi, nuevamente romanzado* et due à Louis de Grenade. Le traducteur dans son prologue attribue l'œuvre non plus à Gerson mais à Thomas à Kempis. Cette traduction connut plus de 30 éditions au XVIe siècle. Cejador [1] signale les suivantes : Séville 1536, 1538, Lisbonne 1542 ; Alcala 1543 ; Séville 1547 ; Evora, 1555, qui contient en outre « *Oraciones y Ejercicios de devocion* » ; Madrid 1567, 1589 ; A. Pellicer cite en outre une édition d'Alcala 1548, qui contient aussi : « *Cien problemas de la Oracion* », traduction anonyme de Serafino de Fermo, auteur consigné dans l'Index de 1559 et de 1583.

Nombreuses sont les doctrines de l'Imitation dont on pourrait rapprocher le texte de celui des enseignements de Térèse. Signalons entre autres le I, 10 : *Excusa*

1. *Hist. de la lengua y litt. cast.* t. II p. 125.

quando pudieres el roydo de los hombres : ca mucho empesca el tracto de los negocios seculares ; le I, 20 : *Del amor de la soledad y del silencio. — ... Si te apartares de fablas superfluas... y de oyr novedades ;* le I, 13 : *No te quieras haver duramente con el tentado mas consuélale* ; le I, 19 : *No pueden tener todos un exercicio mas una cosa conviene más a uno e otra a otro* ; le II, I : *Sostiene con Cristo e por Cristo si quieres regnar con Cristo.*

La fréquentation assidue de l'Imitation peut avoir développé chez Sainte Térèse le don de formuler avec bonheur certains enseignements brefs sur les vertus morales, sur la mortification ou sur l'humilité par exemple. Des phrases comme celles-ci rappellent singulièrement le style simple et très direct du Contemptus : « *El verdadero humilde ha de desear con verdad ser tenido en poco, y perseguido y condenado sin culpa aun en cosas graves* » (*Cam.* XV) ; ou « *el verdadero humilde siempre anda dudoso en virtudes proprias, y muy ordinariamente le parecen más ciertas y de más valor las que ve en sus prójimos* » (*Cam.* XXXVIII) ; « *de una manera o de otra ha de haber cruz mientra vivimos* » (*Cast.* V, 2) ; cruz « *si es amada, es suave de llevar* » (*Concept.* II).

On pourrait en relever ainsi un grand nombre, car la Mère Térèse aime visiblement entremêler à son style parfois un peu enclin au bavardage, quelques maximes sentencieuses ; grâce à celles-ci elle ne sort jamais des limites de la gravité.

Les Exercices de saint Ignace ?

Vers 1521, tandis que l'imagination en proie aux légendes de ses Vies de Saints, Térèse s'en allait avec son petit frère Rodrigue sur la route de Salamanque pour chercher le martyre chez les Maures, Ignace de Loyola, capitaine des troupes du duc de Najera, l'ima-

gination pleine de ses romans de chevalerie, était blessé au siège de Pampelune. On sait le reste : sa convalescence, où à défaut d'Amadis il lisait le *Cartujano* et des *Flos Sanctorum*, sa conversion, sa retraite à Manrèse, d'où sortit enfin le livre des Exercices. Nous avons dit plus haut [1] l'influence des « Exercitia Spiritualia » dans l'Espagne d'alors.

Sainte Térèse les a-t-elle lus ?

Certainement pas dans l'édition latine, dont la princeps est de 1548, (Rome). Pas davantage dans une édition espagnole, la première étant de 1615, (Rome). Quant à l'autographe espagnol il était strictement gardé dans la Compagnie. Quelque confesseur jésuite de la Sainte lui en a-t-il communiqué une copie ? Ribera, dont le témoignage a du poids, semble l'affirmer. Dans la *Vida de la Madre S. T. de J.* (lib. I, c. IX) il dit : « *De este Padre me dicen le dió parte de los Ejercicios.* On m'a dit au sujet de ce Père qu'il lui donna les Exercices ». Il s'agit bien des Exercices de saint Ignace. Pourtant, comme on le voit, le témoignage est loin d'être formel. D'autre part, et ceci a son importance, les autres biographes de la Sainte, Yepès, Julien d'Avila, Louis de Léon, dont le témoignage confirme généralement celui de Ribera, sont muets sur ce point.

Heureusement la Sainte elle-même en parle. Nous pouvons conclure de ses paroles qu'elle a au moins *connu* les Exercices.

Au *Véjamen*, où il est question d'interpréter les paroles *Buscate en mi* et indirectement de donner une méthode d'oraison contemplative, critiquant l'interprétation de saint Jean de la Croix, la Sainte dit : « Cette doctrine (celle qu'a donnée saint Jean) est très bonne pour ceux qui voudraient faire les Exercices, que l'on fait dans la Compagnie, mais elle n'intéresse

---

1. P. I. ch. IV. — Cfr : *Monumenta Historica S. J. Series 2a. Exercitia spirit. S Ignatii de Loyola.* Madrid, succ. Rivadeneyra 1919.

pas notre proposition [1] ». Par ces paroles la Sainte indique clairement que non seulement elle connaît les Exercices mais qu'elle en sait encore le but et le caractère. En effet, saint Jean de la Croix pour trouver Dieu dans l'oraison contemplative avait préconisé de « *purificar el alma de sus defectos, mortificar las pasiones y morir uno de veras a si mismo* ». Or les Exercices de saint Ignace vont précisément « *por mortificacion de pasiones y ejercicio de virtudes* » ; au contraire, dit la Sainte, l'oraison contemplative dont il est question ici n'est pas affaire d'efforts personnels mais de libre action divine ; et si quelque disposition nous prépare à recevoir cette action, ce n'est pas la mortification, qui est présupposée, mais l'amour : « *No bastan*, dit-elle plus haut, *no bastan aqui virtudes y apuracion ; porque es cosa sobrenatural, y dada de Dios a quien quiere ; y si algo dispone es el amor* [2] ».

Elle a donc tout au moins connu les Exercices. Mais les a-t-elle « faits », c'est-à-dire les a-t-elle suivis comme on le faisait à cette époque ?

D'après Miguel Mir cela est improbable [3]. Pour qui « faisait » les Exercices en ce temps-là, même parmi les laïcs, c'était un temps de réclusion absolue, de méditation continuelle et de macérations plus ou moins effrayantes selon les dispositions et les aptitudes du sujet. De plus, un contact régulier avec le Directeur ou celui qui « donnait » les Exercices s'imposait. Cela n'était guère faisable pour une religieuse astreinte à une règle et ne pouvant disposer de son temps.

En supposant, malgré son propre silence et celui de ses biographes, que Térèse ait fait les Exercices, il faudrait placer cet événement soit à l'Incarnation, soit à San José. A l'Incarnation, jusqu'en 1555, elle ne dut

1. Cfr. *Obras* Burgos, t. VI, p. 67. — 2. *Vejamen* ; ibid. — 3. Mig. Mir : *Santa Teresa de J.* I, p. 257.

guère en sentir l'envie. Après cette date, en ce couvent très potinier, la chose n'eut pu passer inaperçue. Un contact spécial avec le directeur n'eut pas manqué de soulever des commentaires dont mémoires, chroniques, dépositions ou même l'autobiographie eussent gardé quelque souvenir. Le premier Jésuite avec qui la Sainte entre en relation est, en 1557, le P. J. de Pradanos. Or, voyez quelles précautions elle prend pour que sa venue au monastère soit ignorée. Peine bien inutile d'ailleurs, car la fatalité voulut qu'au moment où il entrait se trouvât à la porte une des religieuses qui n'était pas dans le secret et immédiatement la nouvelle fut colportée par tout le couvent [1] !

Après 1562, à partir de son entrée à San José, ce fait n'eut pas échappé à ses biographes et elle-même peut-être nous l'eut relaté. Or, sur ce point, le silence des biographes comme celui de la Sainte est absolu.

Il n'en faut pas conclure que la méthode des Exercices répugnait à Térèse ; de là à déduire une opposition de tendances entre l'ascétisme ignatien et son oraison discursive et le mysticisme térésien et son oraison contemplative il n'y aurait qu'un pas. Rien ne serait plus faux. Les ascétiques n'ont été opposés aux mystiques à un moment de l'évolution des idées religieuses que lorsque certains d'entre les premiers voulurent retenir toutes les âmes en général dans les voies de l'oraison discursive, ne cessant d'envisager celle de la contemplation passive comme tout à fait extraordinaire, miraculeuse même et la traitant de « sentier égaré et fort dangereux [2] ».

Saint Ignace ne fut certainement pas de ceux-là ; mais si dans les Exercices, il accorde une place plutôt restreinte à la pratique de la contemplation au sens

1. *Vida*, XXIII. — 2. *Vie du P. Balth. Alvarez* par Louis du Pont, cité par Joly, *Ste Thérèse*, p. 214.

strict, cela tient en grande partie à l'époque à laquelle il les rédigea, c'est-à-dire à un moment où les doctrines mystiques étaient encore peu répandues dans son pays [1]. Sainte Térèse qui, au contraire, écrit à un moment où ces doctrines sont partout dans l'air, présuppose donc plutôt saint Ignace. Logiquement l'un continue et achève l'autre ; entre ces deux génies, règne une parfaite conformité d'esprit.

« Elle m'a raconté souvent, dit le P. Pierre de la Purification, dans sa déposition de 1602, la fatigue que lui causaient les choses de la terre et combien tout cela lui paraissait laid en comparaison des choses du ciel ». Le « quam tellus sordescit » de saint Ignace n'a donc pu que trouver un écho dans le cœur de la Sainte. Même idée fondamentale également chez tous deux : le *Vanitas Vanitatum* du début des Exercices correspond parfaitement au *Todo es nada*, base du mysticisme térésien. Même principe très positif d'action qui sent l'identité de race : « Prier, dit saint Ignace, comme si tout dépendait de Dieu, agir comme si tout dépendait de nous »; « Que Dieu nous aide, répète Sainte Térèse, et il le fera, j'en suis sûre, mais il veut que nous nous aidions nous-mêmes [2] ».

Nous avons signalé plus haut l'image de la « bannière du Christ-Roi dont nous sommes tous les vassaux », et que Térèse comme Ignace ont pu puiser à la source commune de la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe. Or, lorsque Térèse emploie cette image dans une lettre importante et soignée au P. J. Suarez, provincial des Jésuites de Castille, (10 févr. 1578) n'y faut-il pas voir une allusion voulue à la fameuse méditation des Exercices : *de dos banderas* ? (2ª sem., 4º dia).

Et toute sa conception de l'activité spirituelle dans le *Camino* qui cette fois est, comme les Exercices, un vrai

1. Voir P. I ch. IV. — 2. Lettre du 17 avril 1578 à Gratien.

livre de direction spirituelle et non plus une simple relation de ses grâces privées, n'est-elle pas le reflet de cette méditation de la seconde semaine : contemplation du règne de Jésus-Christ comparé à un Roi terrestre qui appelle ses vassaux à la guerre ?

Un examen détaillé révélerait peut-être d'autres points de contact.

Sainte Térèse se plaint d'avoir été maintenue de force dans l'oraison discursive par le P. Balthazar Alvarez, qui y était retenu lui-même par ses supérieurs. Elle se plaint également de son imagination « incapable, dit-elle, de rien se représenter [1] ». Si, comme on peut le croire, ceci s'applique à l'effort qu'elle dut se faire, sur l'ordre du P. Balthazar, pour méditer, selon la méthode discursive, les points proposés dans les Exercices, on peut croire que ceux-ci, malgré une répugnance momentanée, sont restés gravés dans sa mémoire. Il serait curieux qu'elle ne s'en souvienne pas en écrivant.

Arte de servir a Dios

Le Registre de D. Fernando Colon (Cfr. *Ensayo de una Biblioteca española de libros raros y curiosos*, por Don Bartolomé José Gallardo, t. II, p. 547, num. 4072) mentionne un opuscule intitulé *Arte para servir a Dios*, « en español. Divídese en tres partes y las partes por documentos... Es en 8° Impressa en Sevilla, anno 1521, 22 Julii. Costó en Medina del Campo 18 maravedis à 19 de noviembre de 1524 ».

Cet ouvrage fut beaucoup lu en Espagne et à l'étranger au XVI[e] siècle. Il fut bien connu en Flandre et plus d'un écrivain dévot de chez nous s'en inspira.

Il a pour auteur un religieux franciscain, fray Alonso, dont on sait seulement qu'il était de Madrid. Outre

---

1. *Vie*, IX.

l'*Arte*, nous avons de lui un *Espejo de ilustres personas* et *Siete Meditaciones de Semana Santa*.

La vogue de l'*Arte* est attestée par les éditions successives de Séville (s. d. par Juan Cronberger), d'Alcala, (1526), de Burgos (1530 et 1542), d'Anvers (1551), d'Alcala (1555), de Saragosse (1567), de Séville (1587).

Vers 1570 le grand historien et érudit Ambrosio de Morales en donna une édition annotée, corrigeant le style selon lui un peu vieilli. Cette édition servit de base aux éditions subséquentes de Tarragone et de Madrid et fut reproduite en 1903 (Valence, 1 vol. in-12) par le P. Jaime Sala.

Miguel Mir reproduit l'édition d'Alcala (1526) dans son édition moderne des Autores místicos españoles [1].

D. Marcelino Menendez y Pelayo appelle l'*Arte* « una verdadera joya literaria [2] ». Lorsque parut cet ouvrage on en était à la simple vulgarisation de la bonne spiritualité bourgeoise. Les petites recettes pour arriver facilement en quelques mois à la perfection couraient les rues. Cette pieuse manie avait ses dangers. L'Inquisition la voyait d'un mauvais œil. *L'Arte para servir a Dios* qui se rattache à ce genre de littérature, le dépasse comme tout chef-d'œuvre dépasse l'école à laquelle il appartient. C'est déjà un vrai traité d'ascétique. Il est d'une si belle venue littéraire qu'il peut passer pour un modèle du genre. Il est écrit avec une chaleur enthousiaste ; il renferme certaines réminiscences des chevaleries [3] et diverses citations des meilleurs auteurs, tout en restant sobre.

Quant à son armature doctrinale elle est l'orthodoxie

1. Madrid, Bailly-Baillière, 1911. — 2. *Historia de las ideas esteticas en España* t. III, p. 118, suces. de Rivadeneyra, 1896. — 3. P. ex : P. II, c. 8 p. 616, b. et P. III, c. 1 p. 624 a.

même. On sent en Alonso le théologien consommé et ni Valdès, ni Quiroga n'y trouveront rien à reprendre.

Térèse qui s'écartait d'instinct des innovations douteuses, « *libros... no muy aprobados* », a aimé ce livre. Sor Maria de San Francisco le cite parmi ceux que « *especialmente leia* ».

L'*Arte* comprend trois parties : la première énumère et expose sept « notables comunes » ou principes généraux dont il faut s'imprégner et auxquels il faut revenir sans cesse si l'on veut arriver à la perfection ; la deuxième enseigne quelques particularités pratiques, conseils éminemment vécus et d'une réelle finesse psychologique sur la pratique des vertus, les mouvements de l'âme, la prière, etc. ; enfin la troisième parle de l'amour : amour de Dieu, du prochain, de soi-même.

Quelle influence cet ouvrage eut-il sur l'esprit de Térèse et quel profit en retira-t-elle ?

L'époque où elle le lut pour la première fois est difficile à déterminer. Elle ne le signale qu'incidemment au chapitre XII de la *Vie*, en parlant des premiers états d'oraison dans lesquels « *obra el entendimiento* ». Elle était certainement encore à l'Incarnation ; ce fut peut-être dans les premières années de sa vie religieuse ; elle est déjà orientée vers les réalisations pratiques de la vie spirituelle ; elle n'a pas encore reçu ses plus hautes faveurs mystiques ; en tout cas elle n'en est pas encore au moment où attristée, en 1559, par la condamnation d'un grand nombre de ses auteurs pieux, le Christ la console en lui disant : « je serai désormais ton livre ».

L'*Arte* dont le caractère est avant tout celui d'un petit traité pratique dut plaire de suite à sa nature positive et impatiente de règles nettes et brèves pour arriver en peu de temps. Alonso nous dit dès le I[er] chapitre : « Tous les livres dévots contiennent spécialement trois choses : 1° ce que nous devons faire pour arriver

à la perfection, 2° les motifs (dichos, razones y ejemplos) qui nous animent à le faire, 3° la manière pratique de le faire ; et cela, peu de livres le renferment ! » Or, c'est là ce qui importait avant tout pour Térèse et l'on sent dans les quelques mots de la *Vida* où elle nous donne son impression, à quelles parties de l'*Arte* allaient ses préférences. C'est un livre, dit-elle, qui aide à « produire des actes fréquents qui stimulent la générosité envers Dieu et réveillent l'amour », — ce qui s'applique surtout à la 3e partie — « d'autres qui font croître les vertus » et ceci est surtout le fait de la 2e. — La 1re partie, plus spéculative, semble l'avoir moins attachée, sauf peut-être le *sexto notable* qui excite l'âme à l'action forte et véhémente.

Une lecture attentive de l'*Arte* prouve que Sainte Térèse doit pour une bonne part à cet ouvrage la précision pratique de son action intérieure et de ses enseignements.

Il eut un second effet non moins important et déjà signalé par Mig. Mir : L'Arte contribua puissamment à éduquer chez Térèse le génie d'intuition psychologique, « l'habitude de l'attention intérieure aux mouvements de l'âme, l'analyse de ses opérations, de leurs motifs et de leurs effets, toute cette observation minutieuse, attentive et très perspicace de ce monde intérieur que nous portons en nous [1] ».

Quelles traces de l'*Arte* relevons-nous dans les écrits de Térèse ? La question est délicate. Très personnelle, nous l'avons déjà dit, la Sainte s'assimilait fort bien ses lectures. Elle se garde de toucher à ce qu'elle ne peut comprendre. Un élève moyen, pour se donner du ton, présente volontiers ses propres idées sous l'appareil scientifique de son maître. Ce procédé répugne à Térèse ;

1. Discurso preliminar. *Escrit Mist. esp.*, p. XXXI.

les écrits de Fray Alonso décèlent le théologien; ceux de Sainte Térèse sont ceux d'une femme qui écrit simplement ce qu'elle pense.

Néanmoins, bien des passages rappellent, sinon la lettre, du moins l'inspiration d'Alonso.

Influence ou coïncidence, c'est un fait : les écrits de Sainte Térèse, le *Camino* notamment, sont comme saturés des idées de la 3e partie de l'*Arte*. A certains endroits du 1er chapitre sur l'amour de Dieu, comme au passage : « *traiga a su memoria brevemente* etc... (p. 637, b) on croirait lire la Sainte elle-même. Ces exercices d'amour dans lesquels l'entendement est encore actif l'ont frappée ; c'est pour eux surtout qu'elle recommande la lecture de l'*Arte*.

Ne se souvient-elle pas des enseignements si précis d'Alonso lorsqu'elle distingue avec beaucoup de finesse entre l'*amor espiritual* et l'*amor puro espiritual* (*Cam.* IV) ?

L'idée chère à Térèse du *todo es nada* se retrouve assez fréquemment sous la plume d'Alonso [1].

Alonso conçoit aussi la vie parfaite comme un chemin ; et les mots *camino*, *encaminar* reviennent continuellement dans ses écrits.

L'esprit de l'*Arte* est d'ailleurs très conforme à l'esprit de Térèse surtout dans l'impétuosité de ses premiers efforts spirituels : Alonso engage à « *trabajar con mucha fuerza* » à faire des : « *actos vehementes of uertes para refrenar los primeros movimientos* » à « *desarraigar ou arrancar los vicios de raiz* [2] ».

Cette ascétique impétueuse, vêtue de comparaisons militaires aussi nombreuses chez Térèse que chez Alonso, caractérise d'ailleurs les écrits d'un très grand nombre d'écrivains dévots espagnols du XVIe siècle. Cela tient à la race et au moment ; il y a donc ici plutôt coïncidence.

Quant aux différentes recettes ascétiques que recom-

---

1. Par ex. P. II, c. 6 et 9 ; P. III c. I. — 2. V. par ex. P. I, notable VI : *Contra los primeros movimientos.*

mande l'auteur, nul doute que Térèse ne les ait pratiquées, certaines même à la lettre.

Citons par exemple la manière de s'exciter à la contrition (II, I), la joie de s'avilir aux yeux des autres (II, 6) etc. Certains épisodes de la *Vida* sont comme une mise en acte directe de ces conseils. Toutefois on ne peut presser ici le rapprochement, car ces méthodes et ces conseils pieux, dans leur fond, ne sont pas spécifiques à Alonso.

Miguel Mir signale que cette idée de l'*Arte* (II, 5) représentant le Christ comme le véritable livre de vie a pu être reprise par Térèse. Cela est fort possible ; mais encore une fois cette idée n'est pas propre à Alonso. Térèse peut l'avoir puisée à bien d'autres sources, notamment au livre du *Contemptus Mundi*.

A notre avis, c'est surtout dans le *Camino* que l'influence de l'*Arte* est palpable.

Saint Augustin

Térèse eut de bonne heure pour ce saint une grande dévotion. Celle-ci ne fit que s'accroître dans la suite. La Sainte en donne deux motifs : « parce que le Couvent où je fus pensionnaire était de son Ordre, et encore parce qu'il fut pécheur » (*Vie*, IX).

Aussi dans les livres spirituels qu'elle lisait, les nombreuses citations empruntées à l'illustre Docteur la frappaient toujours.

Lorsque vers 1555, au moment décisif où toute sa vie lui apparaît soudain condamnable et mauvaise, les *Confessions* lui tombèrent entre les mains, ce fut un véritable coup de la grâce :

« En ce temps, on me donna les Confessions de saint Augustin ; il semble que le Seigneur l'avait ordonné ainsi car je ne les avais point recherchées et je ne les avais jamais vues... Dès que je commençai à lire les Confessions il me sembla que je m'y voyais moi-

même; je me mis à me recommander avec instance à ce glorieux Saint. Quand j'arrivai à sa conversion et que je lus comment il entendit cette voix dans le jardin, j'eus dans le cœur une impression si forte qu'il me sembla que c'était moi que le Seigneur appelait. » (*Vie*, IX).

Quelle fut l'édition des *Confessions* qu'on lui donna ?

En 1554, un moine augustin du couvent de Salamanque, portugais d'origine, Sebastian Toscano, publiait en castillan, chez Andrès Portinariis à Salamanque, en un volume in-8°, une version de cette œuvre célèbre. Elle était dédiée à une grande dame de la cour, Da. Leonor Mascareñas, gouvernante de Philippe II et de son fils D. Carlos, et amie de Térèse.

C'est bien cette traduction des Confessions dont la Sainte se servit, car la citation qu'elle donne au chap. XIII de la *Vida*, reproduit exactement la leçon de Sebastian Toscano : « *dame, Señor, lo que me mandas y manda lo que quisieres* » (*Conf.*, livre X, ch. XXIX). Cette citation reparaît au ch. IV des *Conceptos*. De plus, selon toute probabilité, Térèse lut cette traduction dans la princeps de Salamanque à peine parue. En effet, d'après le récit de la *Vida*, c'est bien à ce moment de sa vie qu'elle reçut la forte impression qu'elle dit avoir ressenti à cette lecture. Il est probable qu'on lui communiqua ce volume aussitôt après sa publication, dit Morel-Fatio, « comme une nouveauté de nature à l'intéresser beaucoup [1] ». Il y eut de cette même traduction deux autres éditions, in-12, à Anvers, en 1555 et 1556, l'une chez Martin Nuyts, l'autre « a la enseña de la gallina gorda » imprimée à Cologne, « por los herederos de Arnoldo Bircmanno ».

Sainte Térèse n'a-t-elle lu de saint Augustin que les *Confessions* ?

---

1. Morel-Fatio, *art-cit.*

Il est probable qu'elle connut en outre les *Soliloquia*, les *Méditations* et le *Manuel* apocryphes, qui eurent grande vogue au XVIe siècle et, réunis en un recueil, connurent plusieurs éditions. Ils sont beaucoup cités par les spirituels de l'époque. Morel-Fatio en signale une traduction espagnole anonyme de 1515 [1], imprimée à Valladolid et réimprimée à Tolède (1565) et à Anvers (1598). Il présume que la traduction de ces trois ouvrages, publiée en 1553 à Medina del Campo et attribuée à tort par le P. Somervogel à Ribadeneyra, doit être identique à celle-là. Le P. Silverio croit que ce fut celle dont se servit la Sainte.

Quoi qu'il en soit, celle-ci doit avoir connu les Méditations ; elle dit en effet : « Sa Majesté veut... que nous demandions aux créatures qui les a créées, *como dice San Agustin en sus Meditaciones o confessiones* [2] ». Quoiqu'il s'agisse en réalité du ch. VI, livre X des *Confessions* ou du ch. XXXI, très connu, des *Soliloques*, ce renvoi direct aux *Méditations* prouve qu'elle les avait lues.

Un autre texte de la Sainte, répété trois fois au cours de ses œuvres (*Vida*, XL, *Camino*, XXVIII, *Castillo*, IV, 3), peut se rapporter au chap. XXVII du livre X des *Confessions* ou à ce même chapitre XXXI des *Soliloques*. C'est celui où elle exprime l'idée qu'il est vain de chercher Dieu partout en dehors de nous dans les créatures puisqu'il est au dedans de nous.

Sainte Térèse peut encore avoir nourri dans les *Soliloques*, notamment aux chapitres III et XIII qui renferment de très belles invocations à la lumière divine, ce goût qu'elle a de la lumière dans ses comparaisons et représentations ayant trait à la divinité.

Enfin, c'est probablement encore de saint Augustin

1. En citant une édition castillane de 1512, le P. Silverio (*Obras de S. T.* t. IV p. 149, note 5), ne confond-il pas avec l'édition latine de Venise à cette date ? — 2. *Cast.* VI, 7. — Dans le Ms. les mots *o confesiones* ont été mis en marge après coup.

que lui vient cette comparaison de l'éponge qui s'imbibe d'eau (*la esponga que se embebe de agua*) pour donner une idée de l'omniprésence de Dieu. Le Saint, en effet, conçoit Dieu, la substance divine, comme un océan sans limites, où baigne le monde, éponge énorme ; pour Térèse, qui a conservé cette image dans sa mémoire, l'âme dans l'oraison, doit se considérer comme une éponge qui baigne dans la divinité [1].

Mais tout ce que dans les œuvres de Sainte Térèse, nous pouvons découvrir comme rapporté ou pouvant se rapporter à saint Augustin, la Sainte l'a-t-elle tiré de source directe ?

Il s'en faut ; car les spirituels de l'époque ont pu lui fournir pas mal de textes du grand Docteur et l'on ne répétera jamais assez combien celui-ci a pénétré l'humanisme dévot et partant le XVIe et le XVIIe siècles.

Par exemple, la phrase attribuée à saint Augustin, « Noverim te, Domine, noverim me », que Térèse rappelle (*Cast.* II), elle a pu fort bien la trouver détachée et mise en valeur chez des auteurs comme Osuna ou Grenade.

De même cette pensée de saint Augustin : « Tu intimior intimo meo », qui lui plaît beaucoup, avait plu d'abord aux mystiques flamands et aux spirituels espagnols antérieurs ; Osuna, notamment, la cite deux fois dans le 3e Abécédaire (I, I et XXI, 5). Nous trouverions ainsi une foule de pensées du grand Docteur chez Térèse et cela parce que la littérature dévote du temps en était saturée. Notre écrivain est imprégné de saint Augustin au point de reproduire ses pensées sans même s'en douter, comme au chapitre XXXVIII du *Camino*, où Bañez a écrit en marge dans l'autographe : *esta es dotrina de san Agustin.* Elle cite d'ailleurs sa source

1. V. p. ex, *Relaciones*, XLV.

en donnant à un autre endroit cette pensée : *Que me deis, Dios mio, que os dé con san Agustin para pagar algo de lo mucho que os debo* (*Exclam.* v). Il s'agit des *Confessions*, liv. XI, c. II.

Il lui arrive aussi de citer saint Augustin sans que la pensée en question soit de lui. Telle, par exemple, cette citation, hésitante d'ailleurs, faite dans une lettre du 17 janv. 1577 à Lorenzo : « Je n'en suis pas sûre mais il me semble que ceci est de saint Augustin : l'esprit de Dieu passe sans laisser plus de trace que la flèche n'en laisse dans l'air qu'elle traverse .» Cette image est empruntée au livre de la Sagesse (v, 12) et Sainte Térèse l'aura rencontrée avec son application en quelque livre de spiritualité. Enfin dans une lettre du 3 mai 1579 (CCXL) nous trouvons le passage suivant : « Qu'elles remercient vivement le Seigneur de ce qu'il n'ait pas permis que le démon tente aucune d'entre elles avec une telle violence, car, comme dit saint Augustin, nous devons toujours penser que nous sommes capables de faire pis encore ». Cette citation assez vague ne permet guère les recherches.

Subida del monte Sion

Au temps de Sainte Térèse cet ouvrage était célèbre. Il connut de multiples éditions : Séville, 1535 et 1538 ; Medina del Campo, 1542 ; Séville, 1553 ; Valence, 1590 ; Alcala, 1617. Depuis la princeps de Séville, dédiée au Cardinal Alonso Manrique, archevêque de Séville, le volume renfermait, outre la *Subida del Monte Sion*, une série d'Épîtres pieuses adressées à divers personnages et une Somme de louanges à saint Joseph, intitulée *Josephina*.

Le titre complet de la Subida donne la division de l'œuvre : *Subida del Monte Sion por la via contemplativa. Contiene el conocimiento nuestro* (1re partie) *y el*

seguimiento de Christo (2[e] partie) *y el reverenciar a Dios en la contemplacion quieta* (3[e] partie) ; *copilado en un convento de frayles menores.*

Les éditions antérieures à celle d'Alcala sont anonymes. Dans cette dernière le titre susmentionné a été complété : « *Compuesto por Bernardino de Laredo*[1], *Frayle Lego de la Provincia de los Angeles de la Orden del S. P. S. Francisco, como se colige de la quarta parte de las Coronicas de la Misma Orden, aunque el autor por su humildad no quiso manifestar su nombre* ».

Je ne connais pas d'édition moderne de cet intéressant ouvrage.

Laredo a moins d'onction qu'Osuna ; il est plus raisonneur. Moins ferré sur l'exégèse, il est plus versé dans les sciences profanes. Il fait preuve néanmoins d'une abondante lecture ascétique et mystique et cite volontiers ses sources. Ce sont surtout saint Bonaventure, les *Morales* de saint Grégoire, l'*Arca mystica* de Richard de Saint Victor, le *Sol de Contemplativos* d'Henri de Balma et le *Directorio mystico* d'Herphius.

La Montée du Sion a pour but d'amener l'âme à l'oraison d'union (III, 31).

Comme nous l'avons indiqué, la division en trois parties est énoncée dans le titre complet. Ces trois parties : *conocimiento nuestro* — *seguimiento de Christo* — *contemplacion quieta*, correspondent respectivement à la méditation discursive, à l'oraison affective ou de

1. Frère lai franciscain andalou, de la province des Anges en Andalousie, né à Séville en 1482. Il fut en rapports avec l'Impératrice Isabelle, femme de Charles-Quint et avec Da. Maria Velasco, grande-maîtresse de la reine de Portugal. Il fit des études de médecine et est célèbre comme médecin du roi Jean II de Portugal. En 1510 il entre au couvent de San Francisco del Monte près de Séville. Il publia un premier ouvrage intitulé *Modus faciendi cum ordine medicandi* (Séville 1521) ; puis des *Metaphora medicinae, en castellano, con 600 autoridades de latin, fechas por un fraile menor de la provincia de los Angeles* (Séville 1522). Enfin en 1535 parut à Séville sa *Subida del Monte Sion* (La Montée du Sion). Il mourut à Séville vers 1545.

recueillement, et aux oraisons de quiétude et d'union [1].

La 1re partie enseigne l'ascétisme. La base de toute spiritualité est l'humble connaissance de soi. La méditation discursive doit porter au début sur notre misère et néant : *nuestro nada*. Elle doit aller de pair avec la mortification du corps et l'exercice des vertus, notamment l'obéissance et la charité. Sans elles l'oraison n'est qu'une farce (sic) [2]. Ce qui est, soit dit en passant, une des idées mères de la direction térésienne.

Indispensables aussi l'humilité et la patience (I, 24). Et, chose à remarquer, Laredo prêchant l'amour de la croix, insiste comme Osuna et plusieurs autres spirituels du temps, sur la légitimité du désir des consolations.

Cette première partie se termine par une série de chapitres (31 à 36) où l'auteur prêche la vertu d'abstinence et s'élève avec véhémence contre la gloutonnerie qui régnait dans certains couvents.

La 2e partie : *seguimiento de Christo*, est comme une sorte de transition destinée à mener l'âme, par la méditation recueillie et affectueuse des mystères de la vie du Christ, de la méditation à la contemplation.

La méthode de Laredo, en sa seconde partie, contemplation affective d'un fait historique de la vie du Christ, diffère un peu de celle de saint Ignace [3]. Térèse qui

1. Le texte de la 3e partie, d'une matière plus délicate que les précédentes, a été assez malmené au cours des éditions successives. « *Aviendo sido mudado casi de todo en todo aqueste tercero libro* », dit l'édition d'Alcala. (III, 1). Il fut revu et approuvé par le Chanoine Tremiño et par le Chanoine del Corro, tous deux du chapitre de Séville et le second, Inquisiteur de l'Archevêché. — 2. « *La oracion que no es maestra de estas dos diestras doncellas de suavissimo Christo más es burla que oracion* » (I, 23).

3. Pour arriver plus sûrement au recueillement, voici ce qu'il préconise : Il ne faut pas, dit-il, que l'âme reconstitue le mystère en dehors d'elle et qu'elle s'en aille « *a ver aquestos mysterios al lugar donde acaecieron, mas que el lugar y el mysterio lo atrayga y lo meta en si misma recogiendose toda dentro en si misma* ». Et il explique sa pensée par des exemples : Si vous méditez la flagellation, imaginez-vous que votre cœur est la colonne ;... si vous pensez au crucifiement, figurez-vous que

se plaint de son peu d'imagination et de son inhabileté à raisonner, a dû la goûter beaucoup.

Le but est de dépouiller graduellement la faculté de tout ce qui est matériel pour arriver au « *puro spiritual* ». Là git pour Laredo la perfection. Aussi veut-il y mener l'âme ; et il détaille les étapes. Il y en a cinq (ch. 16) : la lecture, la prière vocale, la méditation, la contemplation et la pure spiritualité.

C'est de cette contemplation et de cette pure spiritualité qu'il traite dans la 3e partie, de beaucoup la plus importante pour Térèse : *de la contemplacion quieta*.

Pour Laredo cette *contemplacion quieta* est la *contemplacion pura y perfeta*, c'est-à-dire celle qui est infuse, et est nettement opposée à la *contemplacion comun* qui est active ou s'obtient par connaissances acquises (III, 25). Il l'appelle encore *mistica contemplacion* en regard de la *escolastica contemplacion* et il oppose nettement *l'inquirir por discurso* au *gozar por recepcion*.

Voici d'abord ce qu'est pour lui l'oraison mystique :

« A chaque fois qu'en ce troisième Livre s'emploieront les mots : science infuse, ou sagesse cachée et secrète, ou théologie mystique, ou exercice d'aspiration, il faut comprendre par là une ascension soudaine de l'esprit, en laquelle l'âme par une illumination divine est subitement élevée à une union de pur amour à son Dieu très aimant par le moyen de la seule volonté, sans que soit nécessaire aucune image, ni aucun travail intellectuel de l'entendement ou de la raison naturelle » (III, 9).

Laredo tire de ceci un corollaire :

« La perfection de l'amour ne consiste pas dans la méditation de la sainte Humanité mais dans la contemplation quiète et rendue parfaite de l'inaccessible Divinité ».

De plus la contemplation exige un détachement si

---

votre cœur est le roc dans lequel la croix fut enfoncée ; et que la partie la plus tendre et intérieure soit le trou de la roche de manière que le sang qui coule le long du bois lave la dureté de votre substance et s'instille dans le fond de votre cœur. (II, 13).

plénier de toute chose créée « qu'on devrait ne plus oser se remuer pour aller à elles, pas même d'un mouvement de l'entendement ou de la raison naturelle ». Nous savons comment Térèse interpréta plus tard ces doctrines que, sur la foi de Laredo, elle avait prises au début à la lettre.

Laredo exige pour arriver à la « contemplacion quieta » le silence absolu des puissances. Seule « la afectiva », c'est-à-dire la volonté, demeure éveillée et attentive mais seulement au souverain Bien (III, 12).

Bref, le seul moyen d'arriver à la quiétude et à l'union c'est le « *no pensar nada* ». En attendant que Dieu l'octroie, il importe de travailler à se dépouiller de toute imagination de chose corporelle et même de toute activité imaginative ou intellectuelle.

« Quand notre entendement cesse de discourir, méditant quelque pensée juste et sainte, et qu'il s'arrête et jouit en quiétude de l'objet de sa méditation, cela s'appelle intelligence. Lorsqu'en cette quiétude ne se mêle ni se remue aucune chose créée, cela s'appelle pure intelligence. Alors l'entendement atteint une certaine perception intellectuelle étrangère à toute corporéité et il s'approche de la pure contemplation » (III, 13).

Laredo se donne beaucoup de mal pour expliquer ce « *no pensar nada* » si difficile à comprendre, dit-il, par ceux qui n'en ont pas l'expérience ; pour lui c'est le point capital de tout son enseignement car « ce sommeil des puissances tient l'âme éveillée pour le vol du vif amour ».

Il s'y attarde donc en de nombreux chapitres qui seront pour Térèse d'un intérêt extrême ; il ne manque pas d'insister sur ce point que, pour atteindre à cette contemplation quiète, raison, entendement ou industrie humaine quelconque sont sans force (III, 18) car dans cette étape d'amour unitif « *obra es de sola la divina dignacion por la clemencia divina* (III 26) ».

Notons çà et là d'excellentes doctrines : par exemple, ses enseignements sur les rapports nécessaires entre la contemplation et les vertus (III, 33) ; sa doctrine sur

l'usage de la prière vocale chez les contemplatifs (III, 28) ; sur les souffrances des contemplatifs (III, 21) ; sa distinction prise à Herphius, qu'il cite, (III, 28) entre la vie active corporelle, la vie active spirituelle et le repos des puissances ; et enfin sa hiérarchie de l'amour spirituel en quatre degrés: *opératif*, *nu*, *essentiel* et *unitif*, appliquée aux quatre étapes de la perfection, (III, 26) [1] etc.

Un mot du style de *La Subida*.

Laredo est un réaliste, aimant les détails crus et la couleur locale. Les dissertations médicales dont il entrelarde ses enseignements révèlent le médecin, avec tout le pédantisme que ce titre implique à cette époque. Enfin les nombreuses touches de maniérisme qui encombrent son style, font sentir que ce goût douteux commence à s'introduire dans toutes les branches de la littérature d'Espagne.

Sa description du cadavre de César rongé des vers rappelle par la crudité de son réalisme les « danzas de la muerte » du XVe siècle (I, 15). Il est tout aussi réaliste dans sa description du Christ souffrant (II, 26) et du Christ mort (II, 28). Il trouve dans la Passion d'étranges détails : comme la pâmoison de Marie dans l'atrium de Pilate tandis qu'elle regarde la flagellation par une fenêtre grillagée ; la corde qui pend au cou du Christ ; les cent quatre-vingt mille personnes présentes au Calvaire et qui crient au moment de la mort, etc...

Ses comparaisons débordent de couleur locale : Les

---

1. Laredo dépend évidemment dans une certaine mesure des spirituels antérieurs notamment d'Osuna et d'Alonso de Madrid. Je ne puis songer à établir ici ce qu'il leur doit. J'espère donner un jour une étude détaillée de la *Subida*. On n'a pas encore apprécié comme il convient cet intéressant ouvrage et son importance tant au point de vue térésien qu'au point de vue de la littérature mystique en Espagne. Une édition moderne critique serait des plus utiles.

oranges, le jeu de *pelota*, si populaire en Espagne, les trois juridictions : l'ordinaire, la sainte Hermandad, l'Inquisition, tout lui sert. Adam déchu est pour lui « *deshahidalgado* » ; la chair à mortifier est une mule andalouse et l'achat de son harnachement : mors, bride, selle, caparaçons, arçons et étriers, représente à chaque fois un exercice ascétique spécial correspondant aux six jours de la semaine. Enfin les courses de taureaux ne sont pas oubliées ; l'auteur en fait plusieurs applications pittoresques, comme celle de Judas qui, ayant reçu une des meilleures places (*en la talanquera*) eu égard à sa dignité d'apôtre, s'y tint si mal qu'il finit par tomber sur les cornes du taureau.

Ceci, dira-t-on, dénote l'écrivain populaire. Peut-être ; mais d'étonnantes dissertations scientifiques suivent parfois de près ces détails. Tel, à propos de la résurrection de la chair, ce passage où un « corrector teologo » fait appel à la philosophie et à la théologie pour distinguer la poussière de la cendre ; le tout appuyé sur l'autorité de Scot et d'Ocam, de Richard de Saint Victor et de saint Augustin, et accompagné de considérations sur le « feu qui est voisin de la partie concave de la lune, le seul élément pur, c'est-à-dire non élémenté ! » On s'effraie en voyant de quelle pâture intellectuelle se nourrissaient alors de simples religieuses et des moines sans culture. Même fatras à propos de la sueur de sang au Jardin. L'auteur commentant la parole évangélique : « sudor *quasi* sanguinis » s'interrompt pour se lancer dans des considérations sur la nature de ce sang, sur son origine, et se demande s'il sortait des veines ou du cœur, ou des membres, ou si ce fut un sang spécial auquel il s'ingénie à trouver un nom, avec un grotesque étalage de science médicale, le tout assaisonné d'opinions des « *Doctores medicos* ». On comprend un peu en lisant ces puérilités (et j'en passe), pourquoi Valdès et les Illuminés s'acharnaient contre

la science ennemie, et enseignaient que, pour arriver à l'Union, il la faut expulser et honnir.

Laredo sacrifie encore au mauvais goût du jour dans ses images fréquemment recherchées et dans son symbolisme exagéré : Il est nécessaire, dit-il, de se dépouiller de ce vacillement d'images que l'on porte en soi, c'est-à-dire « de chasser la bande de chats et de rats du vaisseau où l'on s'embarque pour naviguer sur la mer de l'essence divine » (II, 10 [1]).

Expliquant le symbolisme de la mule (v. ci-dessus), notre selle, dit-il, « nous la trouvons dans le repos stable de l'oraison ; cette selle... s'appelle d'ordinaire *gineta* et le cavalier *ginete* ; parce que c'est sur elle que le *ginete* arrive à l'*unigenito* » (I, 22 [2]).

D'aussi déplorables calembours (je néglige d'en citer davantage) nous font apprécier le style sobre, le bon goût et la mesure de Sainte Térèse ; car ayant lu tout cela, et ayant vécu dans cette ambiance littéraire, elle a eu l'insigne mérite de jeter la mauvaise écorce pour ne déguster que l'amande.

Qu'a-t-elle donc pris chez Laredo et qu'a-t-il pu lui donner ?

La Sainte nous dit au chapitre XXIII de sa *Vie* qu'à cette époque (c'est-à-dire vers 1556; elle avait 41 ans) le Seigneur commença à lui donner « *muy ordinario oracion de quietud y muchas veces de union* ». Or, vers le même temps l'Inquisition venait de sévir contre quelques Illuminés dans le genre de Sor Madalena de la Cruz [3] : « A cette époque on avait vu des femmes tomber dans de grandes illusions et devenir le jouet du

1. Il y aurait une étude à faire sur le progrès du maniérisme et de l'*estilo culto* avant la lettre dans les traités dévots de l'époque. Nous en avons déjà dit un mot à propos d'Osuna. — 2. « *Es asiento reposado en la oracion* ; *que es silla... se suele llamar* gineta, *y el cavallero* ginete *porque en ella ha de alcançar el ginete al Unigenito* ». — 3. Voir ci-dessus, Ier Partie, Ch. II : Le Milieu social.

démon » (*Vie*, XXIII). Voilà donc la Sainte très inquiète, car dans son oraison elle sent d'une part des délices inouïes et d'autre part elle ne parvient plus à se servir de l'entendement, ni à penser aux mystères de la Passion ; elle ne sait plus méditer et pourtant elle se sent meilleure et plus forte. Elle n'y comprend rien, car tout cela se passe en elle sans qu'il soit en son pouvoir d'intervenir.

Elle se met alors à la recherche d'un maître spirituel qui puisse l'éclairer. Don Salcedo, « le saint gentilhomme », et Maître Daza veulent bien s'occuper d'elle. Mais elle ne parvient pas à leur expliquer son état. Pour y arriver elle compulse des ouvrages de spiritualité. C'est vraisemblablement alors qu'elle tomba sur l'œuvre de Bernardin de Laredo.

« Je consultai des livres pour voir s'ils m'aideraient à expliquer mon oraison. Dans un ouvrage intitulé *Subida del Monte*, à l'endroit où il est parlé de l'union de l'âme avec Dieu, je rencontrai toutes les marques de ce que j'éprouvais relativement à cette impuissance de réfléchir (*en aquel no pensar nada*). Et c'est précisément cette impuissance que je signalais surtout à propos de cette oraison. Je marquai d'un trait les passages en question puis je remis le livre au gentilhomme ».

Il s'agit de la IIIe partie (ch. 20 à 30) et particulièrement du ch. 27 intitulé : *que cosa es no pensar nada en contemplacion perfeta, y de autoridad y utilidad de mistica teologia.* Et voici notamment ce qui aura dû la consoler en l'éclairant :

« Sachez que ce *no pensar nada* renferme tout un monde ; là dedans la contemplation parfaite comprend et tient en soi tout ce qui mérite d'être aimé. Or comme cela est Dieu seul, il suit qu'en sa présence, tout le reste n'est rien ».

Comme cette doctrine correspondait à ses idées secrètes !

« L'âme donc ne doit s'occuper dans la contemplation que d'aimer — dans l'oraison, dira plus tard sainte Térèse, il ne s'agit pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup — et si l'amour

est de quiétude parfaite elle ne doit plus penser à rien, *no ha de pensar nada*. L'amour de mon Dieu dans lequel l'âme est tout occupée, n'est ni cogitable, ni intelligible de façon à ce que notre entendement le puisse comprendre, mais désirable et aimable. Pour ce motif la compréhension de l'entendement n'a rien à voir ici mais seulement l'affection, les désirs et la volonté. De sorte que si la perfection du contemplatif consiste dans l'amour de notre Christ Jésus, où les discours sont un obstacle, il faut que nous en concluions... que dans la contemplation quiète il vaut mieux ne pas penser ».

Et Térèse qui s'affolait dans la ténèbre se sent soudain éclairée par ces paroles :

« Cette ténèbre (dont parle l'Écriture), à savoir le très secret silence de la contemplation quiète, donne à l'âme aussi claire satisfaction dans l'absolue privation de toute dévotion sensible qu'en la lumière qui réjouit le plus l'esprit, parce que dans l'une comme dans l'autre il y a conformité avec la volonté de Dieu ».

Et voilà ce qui achève de rassurer la Sainte car jamais elle n'a cherché autre chose que d'accomplir ce divin vouloir.

Faire le contraire, continue Laredo, c'est-à-dire pour des âmes exercées, penser à des biens particuliers est une imperfection. Il faut élever son esprit au-dessus de tout. Car le tout n'est rien. Dieu seul est.

A côté de ces marques principales du bon esprit, la Sainte trouve, chemin faisant, d'autres signes encore, comme l'affermissement dans l'humilité, au chapitre 33.

Malheureusement pour elle, ses deux maîtres ne trouvèrent pas ces signes concluants. Mais déjà Laredo lui-même en achevant de la convaincre, l'avait affermie contre l'incompétence de ceux qui la dirigeaient :

« Il vous faut noter ici une chose possible et même certaine ; c'est que, faute d'expérience, un grand nombre de lecteurs resteront sans comprendre bien des points ici exposés qui sont clairs pour de plus exercés. Mais leur incompréhension n'est pas une raison de douter de l'excellence certaine de ce divin exercice ».

Et voici qu'à la lumière de ces doctrines l'idéal de Térèse se précise : déjà elle a éprouvé le néant des choses humaines ; elle va rencontrer ici-même, dans la spiritualité, le néant de toute satisfaction qui n'est pas Dieu seul. Et peut-être, après avoir compris ces choses, écrit-elle dans son cahier de notes ces paroles immortelles : « *nada te turbe, nada te espante, todo se pasa, solo Dios basta ;* que rien ne te trouble, que rien ne t'effraie. Tout passe... Dieu seul suffit ».

Outre ces doctrines fondamentales qu'elle ne tardera pas à faire siennes, la Sainte trouva bien des choses dans l'œuvre du franciscain andalou. Peut-être commença-t-elle à s'y familiariser avec ces termes d'abord si peu précis pour elle d'âme, d'esprit, de puissances, d'entendement, de substance, etc., sur lesquels Laredo donne des notions et des distinctions précieuses, présentées souvent de façon pittoresque.

Elle lui reprend aussi certaines doctrines accessoires dont quelques-unes à la lettre.

Malgré l'identité des expressions, ces rapprochements de doctrines sont toujours fort délicats, car pour autant qu'ils se rattachent à la tradition orthodoxe catholique, ils ont pu être puisés par ces deux écrivains à une source unique. Néanmoins, comme Sainte Térèse aura lu très attentivement cet ouvrage si important pour elle, il est plus que probable que certains passages qui l'ont impressionnée, avec leurs expressions et la manière dont ils sont exposés, lui seront restés dans la mémoire.

Il en est de même des images. Celle du chapitre 46 de la IIe Partie a une importance capitale pour expliquer la genèse du *Castillo* : Il ne faut pas douter que cette image que Laredo y développe si longuement n'ait fait une profonde impression sur l'imagination de Térèse, et que, consciemment ou inconsciemment, elle s'en est souvenue lorsqu'elle conçut le *Château intérieur*.

Dans ce chapitre, Laredo place l'âme au milieu d'un vaste champ sur lequel il élève un château fait de quatre murs de fin cristal, et de douze tours de gemmes précieuses, auxquelles sont appendus quatre écussons d'or fin. Au milieu du château se trouve un riche cierge pascal, dont la cire est la chair du Christ et la mèche son âme bienheureuse, tandis que la flamme symbolise par l'essence de sa lumière la personne du Père, par l'éclat de sa lumière le Fils et par la clarté le Saint Esprit. La pure lumière du cierge traverse et pénètre le cristal de part en part ; et grâce à cette lumière qui part du centre toutes les murailles du château et les tours et les écussons d'or resplendissent d'une clarté éblouissante dont ils se renvoient les rayons ; et « tout ce ruissellement lumineux infiniment multiplié vient de ce seul cierge, de ce soleil intérieur, du seul Christ qui se trouve au centre, dans cette cité céleste édifiée dans l'âme, laquelle reçoit ainsi l'intelligence des choses spirituelles ».

La description de Laredo est prolixe et un peu lourde. Térèse avec son génie sobre et mesuré réduira beaucoup les détails du château. Elle n'en retient que l'essentiel : le château tout de cristal translucide et au centre le Christ lumineux. Elle supprime avec beaucoup de goût le cierge pascal et son symbolisme recherché et ajoute, mais d'un trait léger, sans insister, les divisions en chambres ou *demeures* nécessaires à son sujet. Si bien que dans l'image térésienne on peut distinguer le « *castillo interior* » qui est de Laredo, et « *las moradas* » dont l'invention lui revient. Qu'on veuille cependant remarquer ici que le titre de « *las Moradas* » (les Demeures) a été donné à son œuvre non par Térèse, mais plus tard par le Père Gratien.

Outre cette réminiscence importante, il y a dans les œuvres de notre écrivain bien d'autres images qui peuvent venir de Laredo : La fontaine d'eau vive de l'essence

divine s'écoulant en trois ruisseaux (II, I) ; la source du puits de la Samaritaine et le jardin mystique de Madeleine (II, 36) ; le Christ ressuscité à la chair rutilante, lumineuse, *la vista rutilante, gloriosa y refulgentissima de aquelle carne sagrada* (II, 35) ; la comparaison de la tortue et du hérisson (III, 22), le jeu des miroirs, sont autant d'images que l'imagination éminemment réceptive de Térèse enregistre à son insu et qui surgiront seize ou trente ans plus tard des profondeurs de la subconscience.

Nous pourrions pousser plus loin ces rapprochements. Bornons-nous à constater une fois de plus dans ces imitations mêmes la personnalité de la Sainte.

Voici un exemple de la façon personnelle dont elle use de ses souvenirs littéraires :

Laredo, pour faire comprendre que nous sommes incapables d'embrasser dans le détail et par des actes distincts de notre intelligence ou de notre mémoire les merveilles que Dieu nous montre en une fois dans l'oraison, cite l'exemple suivant :

Un homme avait été admis « dans la maison d'un grand seigneur pour voir son riche mobilier... Comme il était entré en une salle, il vit un grand dressoir chargé de belles pièces d'or et de pierres précieuses et d'émaux si fins et d'une si belle argenterie que tout en les voyant, il ne pouvait parvenir à se rendre compte de ce qu'il voyait, parce qu'il était si occupé de l'ensemble du dressoir qu'il ne s'arrêtait à aucun objet en particulier [1] ».

La Sainte prend pour enseigner la même doctrine exactement la même comparaison. Mais elle ne se contente pas de la transcrire de Laredo ou simplement de la citer de mémoire ; elle l'a vécue, elle se l'est appro-

1. « En casa de un gran Señor con intento de ver su rica tapiceria... y como entró en una sala vidó un gran aparado con tantas y tales piecas de oro y piedras preciosas y de tan fines esmaltes y de tal argenteria que en viendolos se admiró aun sin saber entender que tal era lo que vehía porque assi estava ocupado en todo el aparador que no se determinava a nada particular ».

priée et elle rapporte ce qui lui est arrivé à elle-même chez la duchesse d'Albe, lorsqu'elle fut introduite dans le « camarin » où se trouvaient toutes ses richesses [1]. Nul doute qu'il existe entre ces deux passages une relation, consciente ou inconsciente.

Térèse critique certaines doctrines de son Maître. C'est le cas pour la question de la méditation de l'humanité du Christ. Après avoir dit dans les deux premières parties qu'il est impossible d'arriver à la « contemplation quiète » sans méditer les mystères de la sainte Humanité, Laredo s'élève très vivement dans la troisième contre ceux qui, arrivés à ce degré, s'attardent encore à ces choses corporelles. Térèse combat énergiquement cette doctrine, et dans le fond et dans l'argument qu'emploie Laredo : « Le Christ lui-même a dit à ses apôtres : il est nécessaire pour votre progrès d'être privé de ma présence». (*Subida*, III, 4). La Sainte répond directement à cet argument dans la *Vida*, ch. XXII ; elle revient quinze ans plus tard à cette réfutation au *Castillo*, VI, 7.

Enfin Laredo, comme les spirituels espagnols antérieurs à Sainte Térèse, est peu psychologue. Chez lui, comme chez Osuna et Alonso de Madrid, les mouvements de l'âme sont encore assez grossièrement dessinés. On y trouve des clichés d'école plus que le résultat d'expériences vécues.

Bref, Térèse, avec un sens critique très éveillé ou

1. *Castillo*, mor. VI, 4 : « Deseando estoy a acertar a poner una comparacion... Entráis en un aposento de un rey u gran Señor, u creo camarín los llaman, adonde tienen infinitos generos de vidrios y barros y muchas cosas, puestas por tal orden, que casi todos se ven en entrando. Una vez me llevaron a una pieza de estas en casa de la Duquesa de Alba... que me quedé espantada en entrando y consideraba de qué podía aprovechar aquella baraunda de cosas ;... y aunque estuve allí un rato era tanto lo que había que ver que luego se me olvidó todo de manera que de nenguna aquellas piezas me quedó más memoria que si nunca las hubiera visto ; ni sabría decir de qué hechura eran ; mas por junto acuérdase lo que vió. »

mieux avec l'instinct du génie, sent que chez ses maîtres il y a à prendre et à laisser. Elle leur laisse pour compte leur ton doctoral, leur terminologie d'école, leur mauvais goût et leur fausse science. Elle leur laisse pour compte certaines expressions rares qui sentent l'hétérodoxie ; et surtout elle leur laisse toutes les théories dont elle n'a pu vérifier l'exactitude et combat celles qu'elle a trouvées inexactes, ou tout au moins dont l'expression n'est pas heureuse. Elle leur doit certaines doctrines, elle a trouvé chez eux certaines images, elle n'en a point reçu le détail de ses états psychiques qu'elle a si minutieusement et si lumineusement décrit.

Et c'est par là surtout qu'elle est originale.

Luis de Granada.

Bien différent, par le style, des écrivains franciscains que nous venons d'étudier, l'illustre dominicain, plus soigné, plus élégant, n'a ni l'abandon pittoresque d'un Osuna ni la couleur savoureuse d'un Laredo. Manquant souvent de concision et de nerf il a toutes les qualités et tous les défauts d'un rhéteur. Souple et délicate, sa phrase prolixe qui coule de source et le fait comparer en Espagne à Cicéron et à saint Jean Chrysostome, aura contribué à assouplir la langue de Sainte Térèse.

Celle-ci déclare le connaître et l'aimer pour avoir fréquenté ses œuvres :

« Beaucoup de personnes, et je me compte parmi elles, portent à votre Paternité une réelle affection en Dieu, pour la sainte et profitable doctrine qu'elle a écrite ; elles remercient Sa Majesté de leur avoir donné V. P. pour le grand et universel bien des âmes ; et je me connais assez pour dire que je ne négligerais aucune peine pour voir celui dont la parole m'apporte tant de consolation, si la chose était compatible avec mon caractère de religieuse et de femme [1] ».

1. Lettre de S. T. à Louis de Grenade, 28 déc. 1573.

Ces œuvres ont donc dû lui plaire beaucoup pour en parler avec un tel enthousiasme.

La production de Louis de Grenade en une vie de quatre-vingt-quatre ans est très abondante. Ses œuvres complètes publiées par le P. Justo Cuervo comprennent jusqu'ici quatorze volumes [1]. Il est connu surtout par sa traduction de l'Imitation, le *Libro de la Oracion y meditacion*, la *Guia de Pecadores*, le *Memorial de la Vida Christiana* et ses *Adiciones*, et l'*Introducion al Simbolo de la Fé*.

Sauf le dernier, publié pour la première fois à Salamanque en 1582, Térèse a connu ces ouvrages ainsi que certains écrits de moindre importance. Elle a lu surtout la fameuse *Guia de Pecadores* et plus encore le *Libro de la Oracion y meditacion*.

On sait que ces deux ouvrages figurent à l'Index de 1559. Sainte Térèse dut les lire dans leurs éditions antétieures à la condamnation et dans leurs éditions retouchées.

Vraisemblablement dans leurs éditions antérieures :

La première édition du *Libro de la Oracion* est de 1554 à Salamanque. En 1556 parut à Lisbonne le complément de cet ouvrage sous le titre de *Libro llamado Guia de Pecadores* qui sera la base de la Guia de 1567.

De 1555 à 1559, Sainte Térèse lut un grand nombre d'ouvrages de spiritualité ; c'est probablement à cette époque, avons-nous dit, qu'elle découvre Laredo. C'est également vers ce temps-là qu'elle dut lire pour la première fois les deux œuvres de Granada.

Le célèbre dominicain traite plus d'ascétique que de mystique. Il ne sort guère de l'oraison discursive. Il touche à peine à l'oraison affective lorsque, à la fin de la IIme partie du *Libro de la Oracion*, il parle de ceux

---

1. *Obras de fray Luis de Granada*, ed. fr. J. Cuervo, Madrid, 1906 y sigs.

à qui Dieu ferme la veine de la trop grande spéculation et ouvre celle de l'affection en apaisant l'entendement. (v, 19). Par contre, il insiste beaucoup sur le « conocimiento de si mesmo ». Il en parle dans le *Libro de la Oracion*, et y revient dans le *Mémorial* et dans les *Adiciones*. Pourtant il fait la part large au cœur et aux consolations tant sensibles que spirituelles (P. II. c. IV, § 4). Est-ce pour cela que Melchor Cano lui en voulait ? Celui-ci alla jusqu'à dire que ses livres renfermaient des doctrines d'alumbrados et d'autres qui étaient contraires à la foi et à la religion catholiques [1]. Son opinion, nous l'avons dit, influença le Grand Inquisiteur qui avait alors sur les bras les Illuminés de Tolède, de Séville et les sectes de Llerena ; or, tout ce monde parlait beaucoup trop de consolations et très peu d'œuvres.

Aussi, dans l'édition de 1567, il est bien dit : « Que chacun travaille d'abord pour remplir les devoirs de son état » (P. II, ch. V, § 9) et qu' « il ne faut pas désirer des visions ni des révélations » (§ 12) et que « l'oraison est un moyen pour acquérir les vertus ; l'essentiel ce ne sont pas les consolations mais les œuvres ».

Or, qu'on veuille le remarquer, ceci est la thèse du *Camino de Perfecion*. Et c'est surtout dans la rédaction de cet ouvrage que la Sainte a pu penser à Louis de Grenade. Les influences sont néanmoins peu sensibles. Au chapitre XXIX du *Camino*, Térèse fait probablement allusion au *libro de la Oracion* lorsqu'elle dit à ses filles : «*Vous avez des livres où sur chaque jour de la semaine sont répartis les mystères de la vie et de la Passion du Seigneur et des méditations sur le jugement, sur l'enfer et sur notre néant, avec une excellente doctrine et une méthode pour le début et la fin de l'oraison* ».

Cela peut en effet se rapporter à la 1re Partie du *Libro*

1. Cfr. F. Caballero : *Vida de Melchor Cano*, cité par Cejador *op. cit.* II, p. 124.

de la Oracion. Mais il est certain qu'elle ne pense pas uniquement à ce livre, car plusieurs traités de spiritualité avaient adopté cette méthode.

L'affection que la Sainte porte aux œuvres de Grenade est due, pour une bonne part, à cette double série de méditations substantielles réparties dans le *Libro* sur les différents jours de la semaine. Celles-ci lui furent précieuses pour la connaissance du texte évangélique dont l'auteur fait précéder chaque méditation. Ensuite les réflexions sur les fautes de la vie passée n'auront pas peu contribué à lui donner, au lendemain de sa conversion à la vie parfaite (1555), la conviction qu'elle était une grande pécheresse. On comprendra mieux, en lisant ce qui suit, pourquoi Térèse parle si fréquemment de ses péchés mortels :

« Parcourez brièvement les dix commandements et les sept péchés mortels et vous verrez qu'il n'y en a aucun d'entre eux en lequel vous n'êtes tombé peut-être plusieurs fois, par action, par parole ou par pensée... Sachez que vous êtes bien plus mauvais que vous ne pouvez l'imaginer, et que vous aurez beau creuser ce fumier, vous aurez beau en chercher le fond, vous trouverez chaque jour à y descendre plus profondément... Criez vers Dieu ; dites : Seigneur, je n'ai rien, je ne vaux rien, je ne suis rien, et je ne puis rien sans vous » (c. IX).

Ces pensées et d'autres semblables sont développées avec insistance.

Sainte Térèse a dû reprendre fréquemment ces méditations et s'en pénétrer d'autant mieux que sa conversion à la vie parfaite était encore récente.

Non moins terribles furent pour elles les méditations sur l'enfer : « *aquel lago tenebroso lleno de tan horribles y espantosas quimeras* », dit Louis de Grenade (I, IX, § 27) ; « *aquel lago hediondo lleno de serpientes* », dit Sainte Térèse. Elle trouve chez ce moine qui reste prédicateur et rhéteur même la plume à la main, dans le *Libro* (I, IX, § 27) et dans la *Guia* (I, X), d'épouvantables descriptions de

démons, tantôt sous la forme d'un horrible dragon, tantôt sous celle de sauterelles couronnées, tantôt sous la forme d'un être hideux couvert d'écailles, jetant du feu par la bouche, le nez et les yeux.

Son âme qui « se laissait mieux diriger par l'amour que par la crainte » se sera reposée de ces terreurs dans les méditations de la seconde série sur les souffrances et la passion du Christ.

Les rapprochements sont tontefois hasardeux. Térèse a-t-elle puisé l'idée de comparer notre imagination à un traquet de moulin dans cette phrase du *Libro* : « *nuestro corazon es como un molino que nunca para y siempre muele aquello que echan en el* » ? (II, II § 5). L'idée de la pluie céleste, qui fertilise le tréfonds de l'âme, opposée aux petites larmes qui ne font rien, lui vient-elle de ce passage : « *no basta para que la tierra fructifique un pequeño rocio de agua... en derramando una lagrimilla... sino es menester una profunda oracion y devocion que como una grande lluvia cabe hasta lo intimo del corazon* » ? (I, VIII, § 6). Pense-t-elle lorsqu'elle dit dans la *Vie*, ch. XV : « *no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos* » à ces mots : « *la devocion no se ha de alcanzar a fuerza de brazos* » ? (I, VIII, § 3). Cela est possible ; mais tels quels ces rapprochements ont assez peu d'importance. Ce qui en a davantage, c'est de constater que, soit filiation, soit coïncidence, les matières où les deux écrivains se rencontrent sont traitées par Térèse avec beaucoup plus de robuste sobriété dans le style, tout en ayant autant de sûreté dans la doctrine.

Les petits traités de Saint Pierre d'Alcantara.

Sainte Térèse recommande les écrits de saint Pierre d'Alcantara, tant pour la sainteté de leur auteur qu'elle avait bien connu, que pour leur valeur intrinsèque ; « Il est l'auteur, dit-elle, de certains petits traités en

langue vulgaire, actuellement fort en vogue sur l'oraison (*libros pequeños de oracion*). Comme il a de celle-ci une longue pratique, il a écrit d'une façon fort profitable pour ceux qui s'y adonnent ».

Qu'est-ce que la Sainte désigne par ces « *libros pequeños de oracion* » ?

A Lisbonne, probablement entre les années 1556 et 1560, parut chez Johannes Blavio de Colonia un petit volume in-12 sans millésime. Il renferme (outre un traité de Savonarole sur les trois vœux), le *Tratado de la Oracion y Meditacion*, abrégé du *Libro* de Luis de Grenade, une *Breve Introducion para los que comienzan a servir a Dios*, les *Tres cosas que debe hacer el que desea salvarse*, une *Oracion devotisima* et une *Peticion special de Amor de Dios*. Il existe de ce volume deux éditions de Medina del Campo, de 1563 (?) et de 1587.

Sainte Térèse dans ses Constitutions recommande ces ouvrages ; elle a évidemment en vue une édition antérieure à celle de 1587.

Que la Sainte ait fort bien connu l'illustre franciscain, il suffit pour s'en convaincre de lire les passages de la *Vida* où elle en parle. Son nom avec celui de François de Borgia sont les seuls qu'elle y cite. Elle en parle toujours avec le plus grand respect, comme d'un saint.

Qu'elle ait connu ses œuvres, cela nous est prouvé par un passage du *Castillo*, où, parlant de la transition de la méditation à la contemplation et de la suppression de l'activité de l'entendement, elle discute avec un tiers, un passage d'un livre du franciscain, comparé à la doctrine qu'elle professe elle-même sur le sujet. « Un de ces spirituels m'avança comme argument certain livre du saint religieux, car je suis convaincue qu'il l'est, Pierre d'Alcantara ; j'étais toute disposée à me rendre à sa doctrine car je sais qu'il a l'expérience de ces choses ; or nous le lûmes et il se trouva qu'il disait la même chose que moi bien qu'en d'autres mots. » (*Cast.* IV, 3).

Voici ce passage cité déjà par les Carmélites de Paris. Au chapitre XII du *Tratado de la Oracion y meditacion*, 8e avis, Pierre d'Alcantara parle de la manière de relier la méditation à la contemplation en « faisant de l'une un échelon pour monter à l'autre ».

« On peut déduire de ceci, dit-il, une chose fort commune, enseignée par tous les maîtres de la vie spirituelle, bien que peu comprise par ceux qui la lisent à savoir que dès que la fin est atteinte il faut laisser là les moyens ; comme lorsque le navire est au port la navigation cesse ; de même lorsque l'homme grâce au travail de la méditation est une fois arrivé au repos et au goût de la contemplation, il doit alors cesser cette pieuse mais laborieuse recherche. Se contentant d'une simple vue et de la pensée de Dieu, comme s'il le voyait présent, il doit jouir en repos du sentiment d'amour ou d'admiration ou de joie ou de quelque autre sentiment semblable qu'il plaît à Dieu de lui donner. La raison de ce conseil et de cette conduite, la voici : Comme la fin du commerce de l'âme avec Dieu dans l'oraison consiste bien plus dans l'amour que dans la spéculation de l'entendement, lorsque la volonté est déjà prise et possédée de cette affection, nous devons autant qu'il nous est possible, éviter tous les discours et toutes les spéculations de l'entendement, afin que notre âme s'emploie tout entière à goûter ce sentiment dont nous venons de parler. C'est pourquoi un saint Docteur, s'exprime ainsi à ce sujet : « Dès que l'homme se sentira enflammé de l'amour de Dieu, qu'il laisse aussitôt toutes ces spéculations et toutes ces pensées, quelque sublimes qu'elles paraissent, non pas qu'elles soient mauvaises en soi, mais parce qu'alors elles empêchent un plus grand bien. Agir de la sorte, ce n'est point autre chose que cesser le mouvement parce qu'on est arrivé au terme, et laisser la méditation pour l'amour de la contemplation ».

Mais ce passage n'est qu'un rapprochement. Il prouve que Térèse avait les mêmes doctrines que son ancien confesseur sur ces matières délicates, les tenant peut-être de lui ; il ne prouve pas qu'elle ait lu ses œuvres imprimées et les ait pratiquées au point qu'on en trouve des traces dans son style, comme nous le constatons pour plusieurs autres auteurs à qui elle emprunte des images, des comparaisons, des expressions, des tour-

nures. Et en effet, il se peut que saint Pierre d'Alcantara lui ait communiqué des feuilles manuscrites ou qu'elle se soit contentée de ce qu'elle avait appris de sa doctrine dans les entretiens qu'elle eut avec lui ou dans les lettres qu'il lui adressa. Le fait de recommander ces ouvrages dans les *Constitutions* et l'allusion probable du *Camino* (c. XIX) ne prouve pas davantage une lecture assidue ; car pour recommander ces ouvrages ou simplement en parler à ses filles, un examen superficiel du plan et la sainteté de vie de l'auteur qu'elle connaissait si bien, pouvaient lui suffire.

Les anciennes Constitutions de l'Ordre.

Au chapitre XXXV de la *Vida* où il s'agit de sa première fondation et de la règle à lui donner, la Sainte affirme avoir compulsé fréquemment et avec attention les anciennes constitutions de l'Ordre. « Cette sainte femme, enseignée par le Seigneur lui-même, avait parfaitement compris, quoique ne sachant pas lire, ce que moi-même j'ignorais *alors que j'avais si souvent lu et relu les Constitutions*. »

Est-il resté trace de cette lecture assidue dans les Constitutions qu'elle rédigea à son tour ?

Voici ce que nous apprend à ce sujet le P. Silverio, dans son introduction à la publication du texte des Constitutions : (Obras de S. T., t. VI, p. XVII et sq.)

« Jusque-là, la Sainte n'avait vécu qu'au couvent de l'Incarnation à Avila. Un certain nombre d'ordonnances y étaient en vigueur. Lorsqu'elle rédigea ses Constitutions la Sainte les avait présentes à l'esprit. Dans l'Ordre du Carmel, les monastères de femmes n'avaient pas de Constitutions proprement dites. Ils se servaient de celles que suivaient les monastères d'hommes et dans lesquelles se trouvaient d'ordinaire quelques légères références aux religieuses. Les premières ordonnances connues sont celles

du Bienheureux Jean Soreth aux Béguines de Gueldre qui faisaient partie de l'Ordre. Ces ordonnances peuvent être considérées comme le premier essai de Constitution des religieuses. Néanmoins, au temps de la Sainte, l'Incarnation d'Avila devait posséder certaines normes ou dispositions écrites, réglant la vie conventuelle et prises dans la substance des Constitutions générales suivies par les Carmes de l'Observance, et accommodées aux religieuses.

« Les Carmélites déchaussées de Séville conservent un ancien manuscrit de 70 feuilles de vélin, relié d'ais de bois recouverts de peau, coins et fermoirs de métal; les fermoirs ont disparu. Les feuillets sont de 25 sur 17 cm. Aucune date, ni de composition ni de copie. Sur la première feuille, d'une écriture plus récente que le reste du manuscrit, on lit seulement « *aquellas constituciones em castillano antiguo, son las de las Carmelitas Calzadas anteriores al tiempo de santa Teresa.* »

« Tout le codex est écrit en beaux caractères gothiques et les initiales et rubriques sont généralement enluminées.

« Un préambule explicatif donne en quelques mots le contenu du manuscrit et son but. Puis il traite de la division de cet écrit :

« Las constituciones de las hermanas son distintas en tres partes principales: la primera parte es de las instituciones y observancias reglares. La segunda es de los oficios y oficiales. La tercera parte es de las culpas y penas correcciones. Qualquiera de estas partes principales tiene muchos capitulos y rúbricas principales y especiales desta manera: que la primera parte contiene quince rúbricas... ; la segunda parte tiene ocho rúbricas;... la tercera parte tiene cinco particulas... »

« Les vingt derniers feuillets portent les cérémonies et le chant pour la prise d'habit et la profession des religieuses. La division en parties mentionnées et en rubriques est imitée des Constitutions des Religieuses, comme

on peut le voir dans les Constitutions publiées en 1324 par Jean de Alerio et celles de Pierre Raymond de Grassi en 1357.

« Dans l'ordonnance de ses Constitutions la Sainte ne fait pas mention expresse de parties. Néanmoins elle observe implicitement la même division ; une simple lecture suffit à l'établir. Cela est frappant surtout pour la troisième partie qui parle des sanctions. On y trouve de nombreuses coïncidences de fond et de forme avec le manuscrit de Séville. L'influence des observances de l'Incarnation d'Avila sur les Constitutions de la Sainte est évidente. La rédaction coïncide parfois à la lettre... Bien que les Constitutions de la Réforme soient beaucoup plus austères, elles ont cependant avec les autres un fond de vie conventuelle commun ».

Ouvrages divers et sources hypothétiques

Saint Vincent Ferrier : — Au chapitre xx de la *Vida*, Sainte Térèse, jouant sur le mot *arrobamiento* (ravissement), dit à propos de certains ravissements faux et provoqués par le démon, qu'ils ressemblent plutôt à des accès de rage, « *rabiamientos* » : « y si no son estos, dudaria yo mucho serlos de parte de Dios, antes temeria no sean los *rabiamientos* que dice san Vicente ».

Elle fait allusion aux chapitres xiii et xiv du « *Tractatus de Vita Spirituali* » : « Et scias pro certo quod major pars raptuum, imo rabiorum nuntiorum Antichristi, venit per istum modum » (ch. xiii) ; « abhorreas... earum raptus sicut rabiamenta » (ch. xiv) [1].

1. Même jeu de mots chez *Osuna*, tr. v, c. 2. — Rappelons que le *Tractatus de Vita Spirituali* fut commenté en français au début du XVIIe s. par une espagnole, la Vén. Mère Julienne Morell qui fut une de ces femmes extraordinaires de l'époque. S'il faut en croire sa biographe, elle étudiait, avant son entrée au cloître, neuf heures par jour, savait parfaitement dès l'âge de douze ans le latin, le grec, l'hébreu, l'arabe, le

Le *Tractatus de Vita spirituali* fut un des nombreux livres de spiritualité traduits et publiés en castillan, tout au début du XVIe siècle, par ordre du Cardinal Cisneros. Il existe de cette traduction une édition de Tolède de 1515 qui publiait en même temps la vie d'Angèle de Foligno et la règle de sainte Claire : « *Libro de la bienaventurada sancta Angela de Foligno... Item primera regla de la bienaventurada virgen santa clara. Item un tractado del bienaventurado Sant Vicente de la Vida e instrucion espilitual...* »

CASSIEN : — Une professe de San José d'Avila, la Sœur Pétronille Baptiste, a déposé ce qui suit (v. Inform. d'Avila, 1610) : « Elle (Térèse) portait une grande dévotion aux *Conférences de Cassien* et à l'*Histoire des Pères du désert*. Quand je me trouvais avec elle, chaque jour elle me faisait lire deux ou trois vies de ces saints, ses justes et pieuses occupations ne lui laissant pas le loisir de le faire elle-même, et elle voulait m'entendre les lui raconter le soir [1] ».

Sainte Térèse cite Cassien deux fois : Une première fois au *Camino*, ch. XIX : « Le démon pourrait être cause de ce désir véhément. Ce fut le cas de cet ermite très austère dont parle, je crois, Cassien et auquel il fit accroire de se jeter dans un puits afin de voir Dieu plus promptement ». Ce passage, où il est question du vieillard Héron qui avait vécu 50 ans dans le désert de Scété, appartient au chapitre V de la IIe Conférence.

Une seconde fois dans un de ces fragments écrits sur feuilles volantes et réunis sous le titre de *Pensamientos y sentencias* (éd. de Burgos t. VI, p. 73) : « Cas-

---

chaldaïque, l'italien, le français et l'espagnol. En même temps elle avait étudié la Logique, la Morale, la Physique. De douze à quatorze ans elle y ajouta la Métaphysique et la Jurisprudence, soutint des thèses publiques et se trouvait sur le point d'être reçue Docteur à Avignon à l'âge de quinze ans, lorsqu'elle quitta le monde pour prendre le voile. (Cfr. Sa biographie par la Mère Marie de Merle de Beauchamps.)

1. Cfr. Polit, *Œuvres complètes de S. T.*, t. V, p. 155 en note.

sien dit que celui qui ignore cela (que la confession peut servir aussi comme direction dans l'oraison) ressemble à celui qui n'a jamais vu et ignore que les hommes nagent : s'il les voit se jeter à la rivière, il s'imaginera qu'ils vont tous se noyer ». Ce passage appartient au par. 4 de la *Collation* VII.

Cassien avait été traduit en catalan et en castillan dès le XVe siècle. Ces versions étaient manuscrites. Louis de Grenade prétendait en 1562 que cet auteur n'avait point trouvé jusque là d'interprète castillan [1]. Peut-être voulait-il parler d'une version imprimée. Quoi qu'il en soit, nous n'en connaissons point qui ait vu le jour avant la mort de la Sainte. Celle-ci a-t-elle connu Cassien dans une version manuscrite ? Il se peut également qu'elle ait lu ces passages en citation dans l'un ou l'autre auteur dévot. Cassien avec saint Jean Climaque est fréquemment cité dans les œuvres de Louis de Grenade. Je n'ai point réussi néanmoins à y découvrir ces passages.

Les Mystiques du nord. — Nous avons dit plus haut (chap. IV de la Ire partie) que des traductions castillanes de Tauler, Ruysbroeck, Henri Herph, Denys Ryckel circulaient en Espagne dès de début du XVIe siècle, y exerçant une influence appréciable. Citons par exemple : le *De Spiritualibus ascensionibus* de Gérard de Zutphen, dont il existe une édition de Montserrat (1499), le *Directorio mistico* de Henri Herph, *Los Cuatro postrimeros trances* de Denys Ryckel, les *Institutiones* de Tauler.

Ces trois derniers ouvrages figurent à l'Index de Valdès.

Sainte Térèse connut-elle certains écrits des mystiques de cette école ?

1. Dans la Dédicace à la Reine de Portugal de sa traduction de l'Échelle spirituelle de St. Jean Climaque. — Cfr. *Obras de fr. Luis de Granada* t. XII, p. 151 (éd. Cuervo).

Rien ne permet de l'affirmer comme y semble portée Mrs. Cunninghame Graham. On peut néanmoins le supposer avec quelque fondement. D'abord ces écrivains sont fréquemment cités par certains auteurs que la Sainte a lus ; Laredo notamment et Louis de Grenade renvoient au *Directorio mistico.* Ensuite, bien que peu analystes, les mystiques des Pays-Bas renfermaient la peinture d'états mystiques déjà très élevés et se trouvaient au début du XVIe siècle fort en avance sur les écrivains spirituels espagnols. Laredo dit de Herphius en le citant : « *cuya doctrina en contemplacion perfeta es muy mucho destimar.* » (*Subida*, P. III, c. 28). Or, dans les sources que nous avons décrites jusqu'ici, nous ne trouvons pas qu'il soit suffisamment parlé de ces états mystiques avancés, comme les fiançailles et le Mariage Spirituel, ainsi que de certains phénomènes, comme le ravissement, le vol de l'esprit, la blessure, pour que Térèse, qui n'a pu trouver ses propres doctrines sans maître, ait pu s'y renseigner.

Bien que je reconnaisse la faiblesse de l'argument, cela suffit à attirer notre attention sur les mystiques de cette école, si connus alors en Espagne que le Grand Inquisiteur jugea nécessaire de mettre à l'Index certaines traductions de leurs ouvrages.

Denys Ryckel, dit le Chartreux, traduit dans toutes les principales langues européennes, ne fut pas un des moins populaires. Il est entendu, surtout depuis la démonstration péremptoire de Morel-Fatio, que, lorsque la Sainte parle du Cartujano, il s'agit non de Denys le Chartreux, mais de Ludolphe de Saxe. Mais par là ne se trouve point écartée l'hypothèse que Térèse a néanmoins connu quelque ouvrage de Ryckel.

Le problème, faute de données, paraît insoluble.

Les révélations de sainte Brigitte. — Dans une lettre datée du 26 octobre 1581 et adressée à Gratien,

la Sainte lui parlant du théologien Dr. Castro dit : « Il prétend qu'il est très ennemi des révélations et qu'il ne croit même pas à celles de Sainte Brigitte ».

Nous avons dit déjà que Térèse a pu prendre connaissance de la grande mystique suédoise par ses belles ORAISONS qui se trouvaient souvent à la fin des livres d'Heures. A-t-elle entendu parler des RÉVÉLATIONS ?[1] Elle en parle à Gratien comme d'une chose bien connue et qu'elle-même semble avoir opposée au scepticisme du bon Castro.

LES ÉPÎTRES ET LES ORAISONS DE SAINTE CATHÉRINE DE SIENNE. — Nous avons dit que Térèse avait pour cette sainte une prédilection marquée. Si elle a lu sa vie, il serait assez étonnant qu'elle n'ait point songé à prendre connaissance de ses œuvres. Il existe en effet, des Oraisons et des Épîtres de sainte Cathérine, une édition de 1512, à Alcala, qui est du même auteur que la vie, le dominicain Antonio de la Peña, confesseur des Rois Catholiques.

Dans les fragments intitulés : *Pensamientos y Sentencias* (Silverio, t. VI, 71), la Sainte cite une pensée assez curieuse de SAINT JEAN CHRYSOSTOME, que l'on trouve dans nombre de ses homélies, par exemple : *Contra Judæos, in Psalm.* CLVII, *In Ascens. Dni.* Nous ne savons où Sainte Térèse l'a puisée.

Notons encore une phrase d'une lettre du 4 juin 1578 à Marie de Saint-Joseph, prieure à Séville : « Ce qu'il faut se procurer c'est une année entière de SERMONS DU P. SALUCIO, (il est de l'Ordre de saint Dominique). Ce sont les meilleurs que l'on puisse avoir ; et si l'on

1. Le dominicain Torquemada écrivit un prologue aux Révélations de Ste Brigitte. C'est lui qui au concile de Bâle (1435) défendit l'orthodoxie de cette œuvre contre Gerson et d'autres théologiens.

n'en peut obtenir autant, qu'on s'en procure le plus possible, vu qu'ils sont excellents ». Et elle énumère tout ce qu'ils renferment.

CITATIONS INDÉTERMINÉES. — Mentionnons pour finir un certain nombre de références vagues. C'est surtout le cas dans les Lettres, lorsque la Sainte, souvent très absorbée par sa correspondance, ne prend pas le temps de réfléchir pour se rappeler le titre d'un ouvrage :

— « J'ai lu un jour dans un livre que la récompense des épreuves est l'amour de Dieu ». (Lettre du 7 nov. 1571). Cette citation très générale, elle peut l'avoir rencontrée dans bien des livres, par exemple au traité XVII, chapitre IV, du *Tercer Abecedario* de Osuna.

— « Un livre que j'ai lu dit que si nous abandonnons Dieu quand il nous cherche, nous ne le trouverons plus quand nous le chercherons ». (Lettre à Gratien, date incertaine, La Fuente). Cette pensée est exprimée chez plus d'un écrivain spirituel.

— « J'avais lu dans un livre que c'était une imperfection d'avoir de belles images ». (*Relaciones*, *Merced* XXX, t. VI, p. 60.) A-t-elle lu ceci dans un livre teinté de luthéranisme ou, comme c'est fort possible, a-t-elle simplement exagéré la pensée d'un écrivain comme Laredo qui, par esprit de pauvreté, engage à ne pas s'attacher à ces objets ?

— « Me trouvant très affligée dans un oratoire, ne sachant ce qui allait arriver de moi, je lus dans un livre (on eût dit que Dieu lui-même me le mettait entre les mains) ces paroles de saint Paul : « Que Dieu était fidèle ». — Cette parole de la I ad. Cor. X, 13, elle a fort bien pu la lire dans les Morales de saint Grégoire.

— « Une autre nuit, après cela, lisant dans un livre, je rencontrai une autre citation de saint Paul qui commença à me consoler, et étant un peu recueillie, je me mis à penser qu'auparavant Dieu m'avait été si présent

qu'il me paraissait véritablement être vivant (en moi) ». (*Merced*, LVIII). Cette parole de saint Paul qui est probablement le *vivit vero in me Christus*, elle a pu la trouver dans la plupart de ses auteurs.

— Enfin, dans la Vida (XI), à propos de la comparaison des quatre manières d'arroser le jardin, elle dit : « Il me semble que j'ai lu ou entendu cette comparaison ». Où cela ?

Ces petites citations ne sont pas de nature à nous apprendre grand'chose.

CONCLUSION. — Rien ne met mieux en lumière la géniale originalité de Sainte Térèse que l'étude des sources auxquelles elle aurait pu s'approvisionner d'idées et d'images. De tout ce qu'elle a lu, elle a retenu l'essentiel et elle se l'est approprié. Dans son cerveau merveilleusement équilibré, les doctrines éparses recueillies çà et là, se sont, pour ainsi dire à son insu, réunies en une synthèse. A mesure qu'elle progresse dans la vie et qu'elle enregistre en elle de nouvelles manifestations mystiques, elle confronte ces doctrines livresques avec la réalité vivante ; elle se trouve bientôt ainsi en possession d'une synthèse doctrinale vécue, enrichie de toute son expérience personnelle.

Plus tard, lorsqu'elle en vient à écrire, elle ne fait plus que chercher dans ses livres de jadis l'écho plus ou moins fidèle, le reflet plus ou moins coloré de cette synthèse intérieure.

Quant au style, elle se rappelle çà et là une image, une expression, une comparaison, un mot ; somme toute, bien peu de chose.

Les confrontations successives de ses livres avec sa vie ont affiné son esprit critique. Aussi fait-elle un triage dans ses souvenirs : elle garde les uns et rejette les autres ; tel point de doctrine d'un auteur qu'elle approuve, admis jadis quand elle le lisait, est rejeté

aujourd'hui tandis qu'elle écrit ; telle comparaison lui semble aujourd'hui bonne encore à employer mais incomplète ; elle sait reprendre à un auteur une citation biblique mais pour une application toute personnelle ; enfin ses références, quand elle en donne, ne lui servent point, comme chez tant d'autres, à donner l'impression de la science ou à imposer de force ses enseignements, mais sont comme autant d'humbles appels à la science d'autrui pour expliquer ce qu'elle craint ne pouvoir faire assez bien comprendre elle-même.

Bref, quelles que soient ses sources, elle sait s'en servir sans s'y asservir, gardant toujours d'abord les yeux fixés sur la réalité vécue.

De cette façon, tant par les idées que par le style, elle reste toujours supérieure à ses maîtres ; et quoi que l'on fasse pour pousser ces recherches, il faudra toujours finir par conclure que vis-à-vis d'aucun modèle elle n'a été purement réceptrice.

Et puis, il reste l'âme de ses doctrines et de son style : son inspiration, qui n'est à personne et ne lui vient de personne, sauf peut-être de Celui qui était en elle la source même de son génie.

CHAPITRE III

EXAMEN PARTICULIER DES DIVERS ÉCRITS

Sans adopter des classifications toujours forcément arbitraires, voici les œuvres dans l'ordre où nous en parlerons :

I. — Les Œuvres majeures : *Le Livre de la Vie* avec les Additions : les *Relations et les Grâces. — Le Chemin de Perfection. — Le Château Intérieur ou Les Demeures. — Les Fondations.*

II. — Les Opuscules : *Les Constitutions. — Exclamations de l'âme à son Dieu. — Pensées sur le Cantique des Cantiques. — Manière de visiter les Couvents de religieuses.*

III. — Les petits Écrits détachés : *Avis Spirituels. — Pensées et sentences*, ainsi que des actes et des mémoires. — *Réponse à un défi spirituel.* — Le *Véjamen.* — Les *Poésies.*

IV. — L'Épistolaire.

Possédons-nous tous les écrits de Sainte Térèse ?

Le roman de Chevalerie écrit, au dire de Ribera, en collaboration avec Rodrigue, — opinion confirmée par Gratien, — fut sans doute détruit assez tôt par les auteurs eux-mêmes de peur de le voir tomber entre

les mains de leur père, l'austère Alonse de Cepeda. Hormis cette œuvre problématique, nous possédons fort probablement toutes les Œuvres majeures de Térèse et ses Opuscules, sinon dans leur rédaction primitive, du moins dans leur rédaction définitive ou dans des copies authentiques. Il n'en est pas de même pour les petits Écrits détachés et surtout pour les Lettres dont nous n'aurons jamais la collection complète.

Au chapitre VII des *Fondations*, la Sainte dit en parlant de la mélancolie : « Il me semble, je ne m'en souviens plus, que j'ai touché un mot de cela dans un petit livre, *en un librico pequeño* ». Ces mots ont fait croire qu'il s'agissait d'un petit traité sur la mélancolie ou l'hystérie, aujourd'hui perdu. Il faut abandonner cette opinion. Le chapitre VII des *Fondations* est écrit en 1573 à Salamanque. Or, huit ans auparavant, — et ce laps de temps suffit pour que la fondatrice qui avait tant de choses en tête à ce moment et la mémoire faible, sente se troubler ses souvenirs, — huit ans auparavant, Térèse avait en effet parlé de la mélancolie. Qu'on relise le chapitre XXIV du *Chemin de Perfection* écrit en 1565. Et précisément, la Sainte appelle parfois cet ouvrage *mi libro pequeño*, ou *el librito*. Le texte cité ne permet d'ailleurs pas de conclure qu'il s'agit d'une autre œuvre.

Dans l'édition Plantinienne des Œuvres complètes parue à Anvers en 1630, Moretus insérait pour la première fois l'opuscule intitulé : *Siete meditaciones sobre el Pater Noster*, que nous trouvons déjà dans la traduction française du P. Cyprien de la Nativité. La simple analyse de l'original, prouve à l'évidence que cet écrit ne saurait être de la Sainte. C'est un traité fort docte, plein de citations qui révèlent un auteur possédant parfaitement les Écritures et qui n'est pas sans culture littéraire ; autant de caractères nettement étrangers à la plume de notre écrivain.

EDITIONS SUCCESSIVES DES ŒUVRES COMPLÈTES.

Au XVIe siècle :

La première édition des Œuvres complètes est celle de *Salamanque*, chez *Guilliermo Foquel*, 1588. Elle est due à la collaboration de la Mère Anne de Jésus et de Fray Louis de Léon. La Supérieure du Couvent de Madrid réunit les manuscrits et le moine augustin revisa le texte. Homme d'érudition et de goût, il le dépouilla des notes, remarques ou corrections dont l'avaient alourdi certains théologiens et donna une édition qui, pour le temps, est remarquable [1].

En 1589, chez le même Foquel, à Salamanque, il publia une seconde édition [2], revue et corrigée sur la première. Ces éditions comprenaient la *Vida*, le *Camino de Perfecion*, les *Avisos*, le *Castillo Interior*, les *Exclamaciones*.

Suivent les éditions moins importantes de Saragosse (1592) et de Madrid (1597).

Au XVIIe siècle :

En 1604 (et non en 1594 comme le prétend l'Año Teresiano) paraît l'édition de Naples, et en 1610 l'édition de *Bruxelles*, chez *Roger Velpius*, importante parce que, pour la première fois, y figure le livre des *Fondations* ;

---

1. Il se permit pourtant une petite vilenie. Il laissa simplement de côté les mots d'éloge que la Sainte adresse dans la *Vida* à la Compagnie de Jésus. Or à ce moment les relations entre l'Université de Salamanque et certains Ordres enseignants, notamment les Jésuites, étaient plutôt tendues. En janvier 1587, comme Louis de Léon se trouvait à Madrid pour le procès de l'Université de Salamanque contre le collège de l'Archevêque, il reçut ordre de la même Université d'en entreprendre un second contre la Compagnie, également pour des questions d'enseignement. A cette époque les discussions, même intellectuelles, n'étaient pas toujours courtoises, et il est difficile, dans l'omission de Louis de Léon, de voir autre chose qu'une représaille. Ce qui confirme cette opinion c'est qu'à son tour le P. Ribera S. J., dans sa *Vida de la Madre Teresa* (1590), ne souffle mot des deux éditions de Fray Luis de Léon.

2. Cf. Morel-Fatio, *Bull. Hisp.* 1908, t. X. *Les deux premières éditions des Œuvres de Ste Thérèse.*

elle fut réimprimée en 1612 ; suit une série de rééditions de celle-ci : 1613 (Valence), 1615 (Madrid), 1623 (Valence) ; en même temps, on réédite l'édition princeps de Salamanque : 1622 (Madrid), 1623 (Saragosse), 1627 (Madrid).

En 1630 paraît à Anvers la célèbre édition de Moretus, successeur de Plantin, appelée « *la de la Palma* ». Elle est plus complète que celles de Salamanque et de Bruxelles. Pour la première fois y apparaissent les fameuses *Méditations sur le Pater*. Au point de vue typographique c'est une édition superbe; quant au texte, elle reproduit en l'estropiant la princeps de Salamanque. Elle est rééditée en 1635 et en 1636 à Madrid.

Ce fut vers 1645 que les Carmes Déchaussés entreprirent, à l'Escorial, à Valladolid et à Séville, leurs premiers travaux de révision des Mss. Il en résulta l'*édition de 1661*, dite *des Carmes*, ou édition de Manuel Lopez chez J. Fernandez y Buendia à Madrid. Supérieure à toutes les précédentes, elle se réédita à Madrid en 1670. C'est vers cette époque que l'Ordre obtint par décret royal le privilège exclusif de la réimpression des œuvres.

En conséquence les Carmes entreprirent encore deux grandes éditions : l'*édition de Bruxelles*, 1674, chez F. Foppens, dédiée au roi Carlos II ; et l'édition de Madrid, 1675, dédiée à la reine Mère, Da. Mariana d'Autriche. On y imprime toutes les lettres de la Sainte que l'on possédait à ce moment. Une dernière édition du XVIIe siècle est celle de 1678 (Madrid).

Au XVIIIe siècle :

Citons en 1724, à Barcelone, une réimpression de l'édition de 1678. En 1752 nouvelle édition des Carmes. Elle ne s'élève pas au-dessus de celle de 1661 et en garde les défauts. Les Carmes s'en excusent aujourd'hui par le refus qu'ils essuyèrent, à l'instigation des PP. Hiéronymites, de compulser de nouveau les Mss. originaux.

En 1754 commencèrent les travaux extrêmement importants des Carmes André de l'Incarnation, Manuel de Santa Maria et Thomas d'Aquin, aux riches archives du Couvent de Saint-Herménégilde à Madrid. Ferdinand VI venait de faire prendre des copies soignées des Mss. de l'Escorial, de Valladolid et de Séville pour la Bibliothèque Royale de Madrid. Un travail de révision extrêmement important se préparait. En attendant qu'il fût achevé, parut l'édition de Doblado (Madrid, 1771, 1778 et 1793). Sauf quelques lettres nouvelles, elle ne fait que reproduire l'édition de 1752.

Au XIXe siècle :

Les travaux des Carmes avançaient. Les copies nouvelles des Mss. révélaient toute la défectuosité des éditions. De plus, des documents de la plus haute importance étaient mis à jour.

Les événements politiques du premier tiers du siècle arrêtèrent net ces heureux débuts. Ce fut d'abord l'invasion française, puis la réaction intérieure. Les couvents furent pillés ; les religieux bannis ; des documents d'une valeur inestimable périrent ; ce qui en restait, notamment une partie des travaux de correction des Carmes du XVIIIe siècle, qui révèlent une étude méthodique et très objective, fut réuni à la Bibliothèque Nationale de Madrid.

L'édition de Palomino de 1851 n'est qu'une reproduction de celle de Doblado (1793).

En 1861 parurent dans la grande collection *Biblioteca de Autores españoles*, chez Rivadeneyra (Madrid), deux tomes (LIV et LV) consacrés aux Œuvres complètes de Sainte Térèse, publiés par D. Vicente de la Fuente. L'érudit térésien y fit usage de documents nouveaux et des corrections des Carmes du XVIIIe siècle, mais avec un tact scientifique relatif. C'était l'édition la plus complète ; le P. Silverio l'appelle aujourd'hui

« *infelicísima* ». En 1881 D. Vicente en donna une édition populaire en sept tomes.

Entre-temps commençaient à paraître les éditions phototypographiques des œuvres séparées, que nous signalerons plus loin.

Enfin, dès 1915, parut le premier tome de l'édition de Burgos par le P. Silverio. Si cette édition ne donne pas encore pleine satisfaction aux érudits en ce qui regarde la présentation philologique du texte, elle est, pour l'exactitude de celui-ci, grâce à un usage judicieux et à une révision prudente des travaux antérieurs, tout ce que l'on peut désirer [1].

I. — Les Œuvres Majeures

I. — La Vie et les Additions.

Dans la grande bibliothèque, au cœur du vieil Escorial, bâti lui-même au centre de l'Espagne, repose le livre auguste qui, mieux que le cœur desséché d'Albe, contient l'esprit de Sainte Térèse.

Le pèlerin fervent qui, de ville en ville, a égrené les sanctuaires où la Sainte, dans ses reliques, a laissé un peu de son âme, se sent envahi d'une émotion brusque devant l'humble manuscrit que, somptueusement, Philippe II fit jadis relier de velours cramoisi. Et l'on songe, tant qu'on demeure dans ces solitudes, à l'histoire de ces quelque deux cents feuillets jaunis au filigrane de Valladolid ou de Salamanque, couverts d'une écriture forte et masculine, sans hésitation ni rature, sans ponctuation ni division de paragraphes, avec çà et là, en

1. Voir la critique de cette édition par G. Cirot : *Bulletin Hisp.*, t. XXII, 1920, p. 295 à 302. — La littérature térésienne est immense. Une bibliographie complète, mentionnant toutes les traductions, introductions, études, articles, commentaires, n'a pas été donnée jusqu'ici. Celle de Curzon est très incomplète ; elle l'était déjà lors de sa publication. Nous attendons avec impatience celle que nous promet le P. Silverio.

note, quelque trace d'une main étrangère. Que d'angoisses il a causé à Térèse, que d'inquiétudes, mais aussi que de consolations profondes et de silencieuses larmes de joie! Pour tout cela et aussi pour tout ce qu'il renferme, il mérite de porter le nom que la Sainte lui donna elle-même en le redemandant un jour à Louise de la Cerda : *Mi alma* ! « songez que c'est *mon âme* que je vous ai confiée [1] ».

Ce livre qu'elle appelle encore « *el libro grande* » ou « *el libro de las misericordias de Dios* », est le plus important de ses écrits. Ce n'est pas le premier.

En 1556, un an après sa « conversion », nous trouvons Térèse assez inquiète. Elle a brisé avec son relâchement antérieur. Dieu la comble en retour de faveurs étranges.

Se souvenant de Madeleine de la Croix et d'autres visionnaires autour desquelles on faisait alors grand bruit de scandale, elle craint d'être le jouet d'illusions démoniaques. Ses motions irrésistibles lui semblent pourtant divines ; mais son humilité s'en alarme. Et la voilà troublée et sans direction. Elle cherche quelque spirituel pour implorer son aide. Le premier qu'elle rencontre est François de Salcedo, le « caballero santo » d'Avila, puis, grâce à lui, l'ecclésiastique Gaspard Daza. Ne sachant pas s'expliquer assez clairement, elle a recours à un livre « *la Subida del Monte* » dont elle souligne les passages révélateurs de son état et elle y joint, dit-elle, « *un exposé de ma vie et de mes péchés, que je rédigeai de mon mieux* ». (*Vie*, XXIII).

C'est le premier écrit de la Sainte sur ses états spirituels. Nous ne le possédons plus.

Comme ces deux hommes avaient conclu qu'elle était le jouet du démon, l'écrit, vu l'insécurité des temps, fut probablement détruit sans tarder.

---

1. Lettre du 23 juin 1568 à Louise de la Cerda.

Elle écrit une nouvelle relation, plus détaillée encore semble-t-il (*sin dejar nada por decir*) pour le P. Juan de Pradanos. (*Vie* XXIII). Celle-ci ne devait guère différer des dix premiers chapitres de la *Vida* actuelle.

En écrivit-elle d'autres, par exemple à saint François de Borgia ou à saint Pierre d'Alcantara ? Ce n'est pas probable.

Le premier document que nous possédons est de 1560. Il était adressé au P. Ibañez qui était alors son confesseur.

Le peu que Térèse avait écrit ou dit au sujet d'elle-même, de ses grâces et de sa vie, avait attiré l'attention de ses confesseurs, vivement éveillée déjà par tout ce qui se passait alors dans le monde spirituel. Tous pressentent un document de haute valeur. De plus, ils ne veulent pas s'aventurer sur un terrain aussi dangereux sans une pièce qui leur permette d'étudier l'affaire à tête reposée et, le cas échéant, de se mettre à couvert devant le tribunal d'Inquisition.

Voilà pourquoi tous engagent Térèse à écrire une relation très complète de sa vie et de ses grâces. Elle cède à Ibañez, probablement dès 1561, elle cède à Dieu qui la réclame, dit-elle, quoiqu'il lui en coûte, satisfaite cependant de pouvoir enfin se faire connaître telle qu'elle est, c'est-à-dire beaucoup moins bonne à son sens qu'on ne le croit. C'est là l'origine du *Libro de su Vida*.

Elle commença à le rédiger probablement à Avila en 1561 et en écrivit la plus grande partie à Tolède chez son amie Louise de la Cerda où elle le termina en Juin 1562. Cette première rédaction est perdue.

A la fin de 1562, le P. Garcia de Toledo lui fit ajouter à celle-ci le journal de la récente fondation de San José d'Avila ainsi que le récit de quelques grâces nouvelles. Vers le même temps l'Inquisiteur de Tolède, don Fran-

çois Soto y Salazar, consulté par Térèse, l'engage à mettre par écrit tout ce qui regarde son oraison, à y joindre un compte-rendu très détaillé de sa vie, et à envoyer le tout au maître Juan d'Avila. Tout cela induisit la Sainte à une refonte complète de son œuvre. Elle la revoit donc, y ajoute des détails, des récits et des passages nouveaux, et divise le tout en 40 chapitres.

C'est la seconde rédaction de la Vie, dont le manuscrit repose à l'Escorial. Elle commença cette révision vers la fin de 1562 ou mieux au début de 1563 et ne la termina certainement pas avant la fin de 1565.

On distingue fort bien dans la *Vida* :

1° Les premiers événements, jusqu'à la conversion à la vie parfaite : ch. I à X — retouche d'une ancienne Relation écrite pour le P. Juan de Pradanos (?)

2° Le petit traité de l'Oraison : ch. XI à XXII — composé à part, peut-être pour le petit groupe des cinq (?)

3° Les événements de son âme, grâces et tentations, depuis sa conversion à la vie parfaite : les événements extérieurs n'y tiennent presque plus aucune place : chapitres XXIII à XXXII — formant avec le 1° la première rédaction (?)

4° La fondation de San José d'Avila et les dernières grâces, c'est-à-dire l'addition faite sur l'ordre de Garcia de Toledo : ch. XXXII à XXXVI ; XXXVII à XL.

Le petit Traité de l'Oraison est le joyau de ce livre et mérite un examen spécial.

Après être arrivé dans le récit de sa vie à la narration des premières grâces d'oraison que Dieu lui fit et avoir demandé aux destinataires de son écrit le plus grand secret sur ce qu'elle va raconter dans la suite, la Sainte interrompt soudain cette narration pendant dix-sept chapitres pour donner un traité complet de l'Oraison.

Elle y présente une classification très simple et en même temps très claire des degrés d'oraison. Il y a d'abord l'Oraison discursive, puis quatre degrés d'Oraison « surnaturelle » : le recueillement, la quiétude, le sommeil des puissances, l'union.

L'âme est semblable à un verger d'amour où le Seigneur descend pour prendre ses délices. Le sol en est infertile et couvert d'herbes folles. Avant toutes choses, il les faut arracher. C'est un travail présupposé et qui incombe à l'ascétisme. Il faut surtout faire croître les plantes de vertus que Dieu y a semées ; il faudra donc rendre le sol fertile en l'arrosant. C'est le rôle de l'Oraison.

Premier degré : Une première manière d'arroser ce jardin de l'âme consiste à puiser l'eau d'un puits profond à force de bras. Cela symbolise les fatigues de l'*oraison discursive* où l'agent principal est l'entendement. Celui-ci s'exerce à recueillir ses sens, à repousser les fantaisies distrayantes de l'imagination et les souvenirs vains de la mémoire sensible pour parvenir, parfois très péniblement, à tirer de son fonds quelque bonne pensée dont l'âme alors s'engraisse. Ce degré, qui a pour but divin le détachement du créé, se passe souvent dans l'aridité et la sécheresse.

Deuxième degré : L'irrigation se fait au moyen d'une *noria* et de conduites d'eau, opération beaucoup moins fatigante et où l'homme a moins de part. Elle symbolise l'*oraison de quiétude.* L'âme se sent entrer d'abord en un grand *recueillement.* Ce recueillement croît jusqu'à une merveilleuse *quiétude.* Ce n'est point encore la suspension, ni même le sommeil des puissances, mais déjà une oraison « surnaturelle », c'est-à-dire, au sens de Térèse, indépendante du sujet dans sa présence, augmentation, diminution ou disparition. Le sujet n'y peut donner que son consentement. Néanmoins la volonté y reste active mais d'une simple activité de jouissance,

sans s'inquiéter de l'entendement et de la mémoire. Cette activité de jouissance consiste pour la volonté à se garder unie aussi longtemps qu'il plaît à Dieu. Les autres facultés d'après leur attitude aident ou nuisent à son recueillement. Effets : Fertilité plus grande de l'âme en vertus, incroyable dédain du créé, sens de l'infini.

Troisième degré : L'irrigation du jardin se fait par des canaux, semblables aux petits ruisseaux qui courent autour des champs dans la *huerta* de Valence.

Les puissances de l'âme ne sont pas encore suspendues, mais un étrange *sommeil* les prend. Elles sont endormies à tout ce qui est fini, créé, terrestre, et ne savent plus s'occuper que de Dieu (*solo tienen habilidad... para occuparse todas en Dios*). C'est, vis-à-vis de l'humain, une folie céleste, une sublime inconscience. Mais avant ce sommeil complet il y a des étapes intermédiaires. La volonté seule est liée à Dieu, comme une chèvre à son piquet, incapable de brouter ailleurs que dans son rayon, tandis que le discours et la mémoire folâtrent où ils veulent, broutant tantôt dans le même rayon, tantôt bien loin dans la prairie, s'occupant d'affaires ordinaires. On a alors dans l'âme, l'alliance de Marie et de Marthe. — Ou bien la volonté et le discours sont ainsi attachés ; la mémoire continue à folâtrer de concert avec l'imagination. Elle est comme une phalène, dit la Sainte. Dieu la prend quelquefois en pitié et pour l'immobiliser lui brûle les ailes au divin flambeau. Toutes les puissances alors s'endorment en ce sublime sommeil.

Effets : Les racines des vertus s'enfoncent de plus en plus ; joie si forte qu'elle déborde souvent sur le corps et met à l'agonie.

Quatrième degré : L'irrigation se fait par une ondée de pluie bienfaisante ; chose rare et belle et divine dans le désert aride de Castille.

C'est l'*oraison d'union* pleine avec suspension du

discours et de la mémoire. Ici le « comment » même de l'opération divine échappe à l'âme. Elle ne peut que constater celle-ci sans y rien comprendre. Dieu a l'âme tout entière en main par la volonté, et en fait ce qu'il veut : de là une série de phénomènes : ravissement, vol de l'esprit, désirs nostalgiques de l'Infini, blessure, lévitation, car le corps ici suit l'âme, comme les facultés suivent la volonté.

Effets : Printemps perpétuel, larmes de bonheur, désirs apostoliques ; l'âme produit ici sans effort les plus sublimes vertus.

Vis-à-vis du petit Traité de l'Oraison tout le reste du livre, malgré ses grands mérites de couleur et de style, ne semble que l'écrin destiné à enchasser cette perle.

A notre avis il n'appartient pas à la première rédaction, et fut peut-être même rédigé isolément, et rattaché ensuite, vers la fin, à la seconde rédaction.

Bien des arguments militent en faveur de cette hypothèse : D'abord certains faits rapportés au cours de ces dix-sept chapitres : Térèse parle au chapitre XX d'un ravissement qu'elle eut à Saint-Joseph d'Avila pendant un sermon. Or ce fait se place en 1565, donc postérieurement à la première rédaction. Il en va de même de la plupart des faits rapportés par elle dans les derniers chapitres de ce traité : « Les grâces dont je parle ici sont toutes récentes ; elles sont postérieures à toutes les visions et révélations que je mentionnerai plus loin » (ch. XX).

Dans la première rédaction, où la Sainte a l'unique préoccupation de se « confesser », elle n'a même pu avoir l'idée de donner des enseignements systématiques comme elle le fait ici. « Tant de saints et de pieux écrivains, dit-elle, ont signalé tout le bien qu'on pouvait tirer de l'oraison mentale. Et quand ils ne l'auraient pas fait, ce n'est pas moi, malgré mon peu d'humilité,

qui serai jamais assez orgueilleuse pour toucher pareil sujet » (ch. VIII).

Le ton du Traité diffère de tout le reste de l'ouvrage. C'est moins le ton de l'*Autobiographie* que celui du *Chemin* et des *Demeures*. La Sainte y enseigne plus qu'elle ne s'y confesse ; sans doute ce sont encore des faits personnels qu'elle rapporte, mais ceci, on le sent, plus dans le but de faire du bien à quelques disciples que dans celui de se faire connaître à un directeur. « Sa Majesté sait qu'après celle d'obéir, mon intention (en écrivant ces lignes) est de nourrir (engolosinar) les âmes d'un si grand bien » (ch. XVIII). Et de fait elle s'adresse à d'autres encore qu'à son confesseur qui en est le destinataire direct : « Plaise à Sa Majesté que les grandes bontés qu'il a eues pour cette misérable pécheresse servent à encourager et à animer ceux qui liront ces pages». (ch. XXI).

Or cette intention déclarée de faire du bien à ses lecteurs ne cadre guère avec sa déclaration du ch. VIII et les supplications de discrétion qu'elle adresse au destinataire de la *Vida* à la fin du chapitre X, tout juste avant d'entamer le Traité de l'Oraison qui débute au chapitre XI. « Je vous donne pleine permission, à vous et à tous mes confesseurs, de publier tout ce que je vous ai dit touchant mes péchés et ma misérable vie. Mais *pour ce qui va suivre* je ne vous la donne pas ».

Et nous en comprenons fort bien le motif, un motif d'humilité, en appliquant ces paroles non aux chapitres qui suivent immédiatement mais au début du chapitre XXIII, le premier qui suit le Traité de l'Oraison. « A partir de ce moment c'est un autre livre qui commence, je veux dire, une vie nouvelle : Jusqu'ici c'était ma vie à moi ; celle qui a commencé avec les grâces d'oraison dont j'ai entrepris le récit, est celle de Dieu en moi ». C'est précisément celle qui commence au chapitre XXIII. Les paroles finales du chapitre X ne se rap-

portent donc pas au chapitre XI et suivants mais au chapitre XXIII et suivants ; ce qui prouve que tous les chapitres intermédiaires ont été intercalés.

Enfin le style lui-même ne cadre point avec le gracieux laisser-aller, la négligence un peu hâtive du reste de l'*Autobiographie,* surtout dans certaines parties. Le Traité est plus méthodique et révèle une conception isolée, indépendante du reste de l'ouvrage. L'expression de la pensée est plus concise ; les digressions sont moins nombreuses et si, dans la seconde rédaction, l'auteur n'a pas craint, sur l'ordre de son confesseur, de s'étendre, ici au contraire elle a manifestement voulu se concentrer.

L'hypothèse d'une rédaction isolée, indépendante même de la seconde rédaction mais antérieure à elle, n'est donc pas dépourvue de probabilité.

Peut-être les destinataires réels en étaient-ils ce mystérieux petit groupe dont elle parle au chapitre XVI (le sixième du traité) et dont faisait partie Ibañez à qui elle s'adresse en ordre principal : « Je voudrais que nous convenions de cela, (de nous rendre le service de nous éclairer mutuellement), nous cinq qui en ce moment nous aimons dans le Christ ».

Sainte Térèse, dans sa candeur, crut de bonne foi qu'au moins de son vivant son Autobiographie resterait secrète. Comme on le viola, ce secret !

Pour ne parler que de sa seconde rédaction, outre ses premiers confesseurs, Ibañez qui la dirigea et n'en vit point la fin, Garcia de Toledo, Bañez qui l'approuva ; outre ses amis Francisco de Salcedo et Daza, que d'yeux souvent indiscrets ont parcouru ces pages. Juan de Avila dut en donner son avis ; Da. Luisa de la Cerda qui fut chargée de la lui transmettre ne se fit pas faute de la lire ; la cause du retard apporté à s'acquitter de sa commission fut peut-être qu'elle le faisait lire autour

d'elle ; puis ce furent à tour de rôle tous les confesseurs de la Sainte : Martin Gutierrez, le P. Ripalda qui, après lecture de la *Vie*, lui enjoignit de commencer à rédiger les *Fondations*, Don Alvaro de Mendoza, évêque d'Avila. Celui-ci en fait prendre une copie qu'il offre à sa sœur Maria de Mendoza. Barthélémy de Medina en fait autant et offre la transcription à la duchesse d'Albe, Maria Enriquez, qui la passe à sa belle-fille Maria de Toledo. Ce fut cette copie que le duc d'Albe lut dans sa prison. La Sainte se plaignit à Rodrigue Alvarez de cette divulgation de son âme, et Bañez en montra le plus grand déplaisir. La trop célèbre princesse d'Eboli l'exigea à son tour. Il fallut céder. Le manuscrit courut de mains en mains parmi les gens de son entourage qui s'en amusèrent comme de folles visions. En 1574, la princesse par représailles dénonça le livre au Saint-Office. Il passa alors aux mains des Inquisiteurs qui en exigèrent en même temps toutes les copies. Il y resta douze ans, jusqu'en 1587 où il fit retour à Anne de Jésus en vue de l'édition de Salamanque. Les copies avaient été détruites. Celle d'Albe avait échappé. Dès 1580 des copies nombreuses faites sur celle-ci circulaient dans les couvents de la Réforme. Beaucoup d'autres personnes les lisent. En 1585 l'ouvrage était loué publiquement dans les cours à Salamanque.

Après la mort de Luis de Léon qui l'avait employé pour son édition, le manuscrit passa aux mains du P. Antolinez qui le remit au Docteur Sobrino afin qu'il fût placé selon le désir et par l'ordre de Philippe II dans la Bibliothèque de l'Escorial. C'est là qu'il repose encore aujourd'hui. Le *Libro de la Vida* fut toujours publié dans toutes les éditions complètes des œuvres que nous avons énumérées. En 1873, D. Vicente de la Fuente en collaboration avec A. Selfa en donna une édition photolithographique faite sur le Ms. L'édition de Burgos parut en 1915.

***

La *Vie* n'est à tout prendre qu'une Relation étendue. Les Relations détachées que la Sainte en différentes circonstances adresse à ses confesseurs et la notation de certaines grâces reçues en sont le complément nécessaire. Quelques-unes sont d'une importance capitale. Elles n'ont été groupées qu'après coup, pour en faciliter la classification.

Un premier groupe de documents comprend les relations adressées par Térèse à des confesseurs, directeurs ou supérieurs, pour leur faire connaître son état spirituel. Un second, des grâces particulières que la Sainte annotait au jour le jour, le plus souvent après la communion, soit sur des feuilles volantes, soit dans un petit cahier.

Premier Groupe : Six relations sur son état spirituel.

a) Trois relations à ses confesseurs :

Elles datent respectivement de 1560-1562-1563. Selon toute probabilité, les deux premières sont adressées au P. Ibañez, la troisième au P. Garcia de Toledo ou peut-être au P. Ibañez, ses confesseurs à ce moment.

Ce sont d'étonnants documents de lucidité intérieure, d'une concision et d'un ton de sincérité frappants.

b) Les deux relations de Séville. Elles sont adressées au P. Rodrigue Alvarez S. J. — Elles datent de 1576.

La première s'adresse à l'Auditeur du Saint-Office : Une religieuse hystérique du Couvent de Séville avait répandu au sujet de la Fondatrice et de la communauté, à peine établie à Séville depuis sept mois, des calomnies d'une gravité telle que l'Inquisition se vit obligée d'intervenir. La Sainte et ses filles n'étaient soupçonnées de rien moins que de s'adonner aux pratiques des Illuminés. Un Inquisiteur, délégué au couvent, reconnut l'inanité des accusations. Quant à la doctrine de la fon-

datrice et à sa direction spirituelle, elle fut jugée irréprochable par le P. Rodrigue Alvarez après un examen approfondi et l'exposé qu'en fit la Sainte notamment dans cette première relation.

La seconde s'adresse au directeur de conscience. Ici, disent les Carmélites de Paris, « la Sainte ne rédige plus un mémoire destiné à un examinateur officiel, mais elle livre son âme à un guide éclairé qui a gagné toute sa confiance [1] ». Cette relation est un document extrêmement précieux de la doctrine mystique de Térèse et se trouve en rapport d'idées étroit avec le Traité de la Prière (*Vie* XI à XXII) et les chapitres de la *Vida* où elle parle de ses grâces d'Oraison (surtout XXXVII à XL).

c) Enfin une sixième relation, écrite à Palencia en 1581, est destinée à l'Évêque d'Osma, Alonso Velasquez. C'est un des documents les plus émouvants sorti de la plume de Sainte Térèse. Al. Velasquez avait été jadis son confesseur à Tolède. Térèse à la fin de sa vie le retrouve. Elle est bien vieille déjà et se sent mourir. Ses forces s'en vont. Néanmoins son âme goûte une paix merveilleuse et une certitude étrange de jouir bientôt de Dieu. Pourtant elle garde au cœur sa compassion amoureuse ; et ce vœu suprême de sa vie sacrifiée, une des plus belles que connut l'histoire de l'humanité, lui revient une dernière fois aux lèvres : Servir ! « *Servir !* » répète-t-elle jusque trois fois dans cette lettre, « *Servirle más* ».

Deuxième Groupe : Relations courtes de grâces obtenues.

« Ce sont, dit le P. Silverio [2], comme de petits fragments de pierres précieuses tombées pendant la taille, parcelles menues mais aux facettes aussi étincelantes que la pierre dont elles ont fait partie ».

Elles peuvent être considérées comme la continuation des derniers chapitres, non rédigés, de la Vida. La pre-

---

1. *Œuvres complètes*, t. II, p. 191. — 2. *Obras de S. T. de Jesús*, t. II, p. XV.

mière est de 1569. C'est le compte-rendu de la révélation énigmatique où la Sainte semble avoir reçu connaissance de la date de sa mort. Ces chiffres peuvent néanmoins avoir une tout autre signification.

Jusqu'en 1571 la Sainte note ses grâces sur des feuilles volantes ; à partir de cette date, sur un petit cahier qui doit s'être égaré assez tôt. Parmi ces Relations courtes il y en a de remarquables. Signalons la relation de son extase de Salamanque (17 avril 1571) ; la relation du Sang (dimanche des Rameaux, 1572) ; celle du Mariage Spirituel (Novembre 1572) et celles relatives au vœu d'obéissance qu'elle fit au P. Gratien (Avril et Mai 1575).

Nous possédons bien peu d'autographes de ces relations. Nous avons celui de la première des deux relations de Séville. Il ne reproduit pas la rédaction définitive. C'est le texte de Viterbe, signalé dès 1649 par un traducteur allemand. Nous possédons également deux fragments très importants de la relation de 1581 à l'évêque d'Osma, conservés chez les Carmélites de Madrid ; enfin certaines feuilles volantes portant des relations courtes, comme l'autographe de Consuegra, et d'autres au sujet de l'authenticité desquelles il faut être d'une extrême prudence.

Par contre, les copies, faites vraisemblablement sur les originaux, ne manquent pas. Les plus complètes sont les deux recueils d'*Avila* et de *Tolède*. Ce sont pour le texte authentique les sources indispensables. Le Ms. 1400 de la *Bibliothèque Nationale* de Madrid renferme en outre une copie de relations courtes faite en 1759 sous la direction du P. André de l'Incarnation. Le P. Silverio nous signale encore un petit manuscrit inconnu, trouvé au Couvent de Salamanque, contenant trente-huit relations dont une ne figure ni au codex d'Avila, ni à celui de Tolède. La *Biblioteca de la Real*

Academia de Historia possède une copie fidèle de certaines Relations, prise par le P. Ribera. Signalons en outre, pour les relations qui se rapportent au P. Gratien, une copie par *J. Vasquez del Marmol*, notaire apostolique, conservée chez les Carmes d'Avila et une copie des mêmes relations chez les *Carmélites de Consuegra*. Enfin citons encore comme sources : le *Ramillete de Mirra* de la Mère Marie de Saint-Joseph, la *Peregrinacion de Anastasio* par le P. Gratien, et la *Vie du P. Gratien* par Marmol.

Certaines relations ont été publiées assez tôt dans l'édition des Œuvres sous le titre d'*Adiciones* à la Vida. Nous en trouvons déjà dans l'édition princeps de Salamanque (1588) bien qu'il faille se méfier du texte de Luis de Léon.

Yepès (1587) et Ribera (1590) dans leurs « Vies de la Sainte » en reproduisent de nouvelles, omises par Luis de Léon, notamment la triple relation à ses confesseurs.

Les PP. Tomás de Jesús, Jeromino de San José et Francisco de Santa Maria publièrent également celle-ci en 1615 ; la première édition des Obras qui la renferme est l'édition plantinienne de Moretus (1630).

L'édition de Bruxelles (1674) donne, parmi les lettres, la relation à l'Évêque d'Osma.

Don Vicente de la Fuente fut le premier à publier intégralement les Relations, bien que d'une façon un peu désordonnée et sous le titre faux de *Libro de Relaciones*. Les Carmélites de Paris eurent le grand mérite de reviser ce travail au point de vue chronologique, ce qui a accru considérablement l'intérêt de ces Relations.

II. Le Chemin de Perfection.

Les quelques religieuses qui s'étaient enfermées avec Sainte Térèse à San José d'Avila ne furent pas les der-

nières à savoir que leur Mère, par ordre de ses directeurs de conscience, écrivait sur des sujets d'Oraison. Leur désir était grand de connaître ces écrits. Pour bien des motifs, il n'était pas opportun de les leur montrer. Et pourtant Térèse ne pouvait repousser leur demande. Elles insistèrent si bien que le P. Bañez ordonna à la Mère de composer pour elles un petit traité pratique où elle condenserait quelques conseils convenant à leur état, conformément à son expérience. C'est l'origine du *Camino de Perfeción.*

Avec ses 147 feuillets de papier in-4°, filigrané du cœur surmonté d'une croix et flanqué de deux lettres, son texte souvent corrigé, ses notes, ses accolades marginales en forme de crochets et sa reliure primitive de soie brochée à fleurs jaunes, le vieux manuscrit repose aujourd'hui au Real Monasterio de San Lorenzo à l'Escorial où la piété du roi d'Espagne le fit déposer dès 1592.

Quand le Camino fut-il rédigé ? On est à peu près d'accord pour fixer la date de composition et d'achèvement aux derniers mois de 1565. La Sainte nous apprend que ce livre fut commencé peu de jours après que fut terminée la Vie ; elle dit plus loin qu'à San José elles étaient treize religieuses, et la communauté bien assise. Or elles n'y furent treize qu'après 1563 et la seconde rédaction de la Vie ne fut terminée qu'en 1565. Cela semble clair. Une chose pourtant trouble les érudits : une copie de l'œuvre faite en 1571 et revue soigneusement par la Sainte dit et répète que ce livre fut rédigé en 1562. On répond, assez à la légère : Il y a erreur de copiste ; quant à la Sainte, elle n'a point corrigé cette erreur parce qu'à ses yeux celle-ci n'avait pas d'importance et qu'elle-même est irrémédiablement brouillée avec les dates.

Quoi qu'il en soit, le *manuscrit de l'Escorial* est bien

des environs de 1565. La Sainte l'a divisé après coup en 73 chapitres dont trois seulement ont un titre ; la table qui fait suite au manuscrit n'est pas de sa main, mais peut fort bien avoir été dressée et rédigée par elle, car on y retrouve son orthographe phonétique du latin.

Cette rédaction ne pouvait être définitive. Écrite dans le silence et l'intimité de San José, elle ne pouvait sans retouche être remise aux monastères nouveaux que la Mère fonde à partir de 1567. Il fallait en relever le ton trop tendre et trop familier par endroits. Térèse récrivit donc son œuvre, ajouta, supprima, corrigea certaines expressions ; mit plus de clarté dans son travail et ramena le nombre des chapitres de 73 à 44, ou plutôt à 42.

Nous possédons également ce précieux autographe. C'est le *manuscrit de Valladolid*, conservé au moins depuis 1586 au Carmel de cette ville, — comme il ressort d'une lettre adressée par le P. François de Ribera à la Mère Maria de Cristo, alors vicaire de ce couvent.

De quand date cette seconde rédaction ? Le verso du titre parle de « *los monesterios que a fundado* » (Teresa de Jesús), ce qui indique une date postérieure à la seconde fondation, c'est-à-dire à 1567. D'autre part une copie du Ms., celle de Salamanque, est datée, dans une apostille, de 1571 ; la rédaction du Ms. de Valladolid doit donc se placer entre ces deux dates.

La Sainte, vu l'état de sa santé et ses déplacements, n'eut guère le temps de s'occuper de cette besogne avant 1569. A ce moment, au contraire, c'est-à-dire vers le mois d'août, elle est à Tolède. C'est un lieu prédestiné. Elle y rédige ou du moins y entame la plupart de ses écrits ; ce séjour en effet est plus calme ; le climat lui est favorable ; sa santé y est meilleure. Elle y reste jusqu'en août 1570. Elle eut donc à ce moment le repos,

le temps et les forces nécessaires à ce travail. Une déclaration de la Mère Maria de San Francisco qui dépose, dans les Informations, que la Sainte écrivit cet ouvrage à Tolède, et qu'elle en fut témoin, vient appuyer cette hypothèse.

Le Ms. de Valladolid, du même format in-4° que le Ms. de l'Escorial, se vénère depuis 1753 dans un reliquaire d'argent en forme de livre. La Sainte a plus fréquemment corrigé son texte ; elle a barré des phrases entières d'une ligne brisée, croisée d'un vigoureux trait rectiligne ; elle a souligné parfois de longs paragraphes d'un trait énergique. Le texte porte en outre des indications de quatre mains étrangères distinctes. On reconnaît celle de Bañez et de Garcia de Toledo ; nous savons d'autre part que le manuscrit fut soumis au Docteur Ortiz et au Prieur de la Sisla, Don Diego de Yepes.

Depuis longtemps la Sainte conçoit l'Oraison comme un chemin. Elle l'appelle même « un chemin royal ». C'est une image très commune d'ailleurs chez les auteurs dévots. « *Es camino muy cierto*, dit Osuna, *para llevarnos a la alteza del Amor* ». (ch. IV). Et déjà en 1532 avait paru à Séville un *Camino de la Perfección espiritual del alma*, d'un anonyme franciscain. Mais au fond de l'idée génératrice de cette œuvre il y a encore une seconde image : celle de l'eau. La Sainte avait toujours aimé cet élément et sa poésie. C'est même pour cela qu'elle affectionnait l'Évangile de la Samaritaine. Ces deux images sur lesquelles tout le traité est bâti, elle les a déjà dans l'esprit tandis que ses filles, à San José, lui demandent un traité sur l'oraison. Depuis que Bañez lui a ordonné de les satisfaire, elle y réfléchit. Elle reprend son livre de chevet, l'*Abécédaire* d'Osuna ; elle en relit ce IVe chapitre qui se termine lui aussi par une glose du Pater. Elle va le méditer dans l'ermitage de la Samaritaine, et voilà que soudain, par une association

d'images toute naturelle, l'idée mère du *Chemin* est là. Elle écrira cet ouvrage d'un trait sitôt qu'elle en aura l'occasion.

Le *Camino de Perfeción*, que la Sainte appelle aussi « *el librito pequeño* » ou « *el Padre Nuestro* », a un caractère essentiellement pratique. C'est un livre d'action écrit dans un but d'apostolat. La *Vida* est le récit de la vie intérieure individuelle de Térèse à l'Incarnation. Le *Camino* va refléter sa vie active et ses préoccupations apostoliques à San José. Là-bas, au-delà des frontières, l'hérésie fait rage ; l'Eucharistie est profanée ; « Mes sœurs, s'écrie la Prieure, ce n'est pas le moment de traiter avec Dieu de nos petites affaires égoïstes, (negocios de poca importancia), les luthériens ravagent lamentablement la France ; leur secte s'accroît...; les prédicateurs et les théologiens ont besoin de toutes nos prières...; car tandis que les chrétiens s'affadissent... et que la pauvreté est méconnue... un immense incendie dévore le monde et de nouveau le Christ est condamné... ! Réparons donc, expions et suivons les conseils évangéliques avec toute la perfection possible ! » (ch. I).

C'est sur cette proclamation, énergique comme une déclaration de guerre, que s'ouvre ce livre, plein d'un bout à l'autre d'un souffle d'héroïsme surnaturel. Le style lui-même en est d'une netteté toute militaire. Au lieu des phrases étirées de la *Vida*, ce sont des déclarations courtes, tranchantes souvent comme un commandement.

Le *Camino* est une œuvre frémissante de jeunesse et de force. Térèse est dans toute la fleur de son tempérament et de sa race ; l'enthousiasme déborde ; la descendante des Ahumada et des Cepeda veut communiquer à ses filles la flamme des conquêtes spirituelles et ce désir de l'exploit qui la remplit elle-même depuis tant d'années et qui, dans la fondation de San José, trouve un commencement de réalisation.

C'est pourquoi le *Camino* a un caractère prédominant d'action ascétique. Mais la mystique n'en est point absente et à ce titre il constitue une œuvre spirituelle complète.

D'une part, comme en un dyptique, la Sainte enferme dans une première partie tous ses conseils ascétiques sur les vertus et l'oraison mentale (I à XXV) ; d'autre part, dans la seconde partie elle rédige, en guise de commentaire de l'Oraison dominicale, un merveilleux traité d'oraison mystique (XXVI à XLII). Ce sont pour ainsi dire deux traités distincts auxquels pourraient s'appliquer séparément les titres qu'elle donne à toute l'œuvre : « el Librillo » au premier ; au second « el Padre Nuestro ».

Dans une introduction de trois chapitres, la Sainte indique le but apostolique de sa première fondation : nécessité de réparer pour l'hérésie luthérienne et l'affaiblissement de l'esprit chrétien, par la pratique de la pauvreté et la prière pour les ouvriers de la foi (I à III) ; elle donne aussi le moyen d'atteindre ce but : l'observation de la Règle et des Constitutions (IV).

Suit le premier traité que nous appellerons, par hypothèse, « *el librillo* ».

I. EL LIBRILLO, traité de l'Oraison « mentale ».

Ce premier traité comprend deux parties :

1° *Conseils ascétiques :* de IV à XV.

Trois vertus sont nécessaires à quiconque désire pratiquer l'oraison :

a) la charité fraternelle : Combattre les affections purement naturelles, tant vis-à-vis des autres religieuses de la communauté (IV) que vis-à-vis des confesseurs (V). S'attacher à acquérir l'amour parfait ou purement spirituel (VI et VII).

b) le détachement des créatures : Nos biens (VIII), nos parents (IX) et nous-mêmes (X).

c) l'humilité : Elle doit se pratiquer dans le corps par la mortification et la patience : détachement de la santé (X-XI) et même de la vie (XII) ; et aussi dans l'esprit : détachement de ce que le monde appelle honneur et raison (XII à XV).

Tous ces conseils sont merveilleux de justesse psychologique et trahissent une expérience peu ordinaire du cœur féminin.

2° *Conseils sur l'Oraison mentale :* de XVI à XXV.

« Vous m'avez demandé les premiers principes de l'oraison ; les voici » :

a) Considérations générales :

— Il y a une différence entre l'oraison « mentale », où l'âme est le principal agent, et l'oraison contemplative, c'est-à-dire « surnaturelle » au sens de la Sainte, où l'âme entre dans les voies passives (XVI). La Sainte traite ici la question épineuse des grâces mystiques accordées aux âmes « en mal estado [1] ». — Toutes les âmes ne sont pas aptes à l'oraison contemplative. L'âme vraiment humble se contente alors de l'oraison mentale. (ch. XVII) — Les grâces des « contemplatifs » sont accompagnées de souffrances inouïes. Que cela console les « actifs » (c'est-à-dire ceux qui pratiquent l'oraison mentale naturelle) qui ne les reçoivent pas (XVIII). A cet endroit l'auteur s'est interrompue de longs jours dans sa rédaction.

b) Conseils spéciaux :

— Pour bien faire l'oraison mentale il faut avoir sans cesse devant les yeux le but à atteindre. Ce terme du chemin, ce sont les eaux vives que le Christ a promises à la Samaritaine. Il faut en avoir une grande soif. Des propriétés de l'eau : elle rafraîchit ou enflamme ; elle purifie ; elle étanche la soif. (XIX) — Il faut s'animer de courage et d'une grande détermination, et ne pas

---

1. Nous avons signalé cette doctrine discutée de la Sainte et la suivante en exposant les Idées térésiennes : v. ci-dessus, ch. I § 3, p. 285.

s'inquiéter des obstacles que pose le démon. (XX-XXI) Ces chapitres sont merveilleux d'énergie ! — Ce que c'est que l'oraison mentale. (XXII) — Qu'il ne faut jamais revenir sur ses pas. (XXIII) — Des rapports entre l'oraison mentale et la vocale (XXIV) et que l'âme qui les accomplit à la perfection peut à bon droit aspirer à la contemplation. (XXV)

II. EL PADRE NUESTRO, traité de l'Oraison « surnaturelle ».

C'est un petit traité des voies contemplatives sous forme de considérations sur le Pater [1].

Le chapitre XXVI est un chapitre de transition, où, parlant encore de l'oraison vocale, la Sainte enseigne, et par quels exemples ! l'oraison affective ou une manière affective de faire l'oraison vocale. Ensuite elle passe à l'explication des demandes du Pater :

Deux parties :

1° *Les degrés d'oraison :*

Oraison de recueillement : *Pater noster, qui es in cælis* (XXVII à XXIX) — de quiétude : *sanctificetur, adveniat* (XXX et XXXI) — d'union : *fiat voluntas* (XXXII) et surtout : *panem nostrum* (XXXIII à XXXV). Ces trois chapitres sur l'Eucharistie sont parmi les plus beaux et les plus lyriques de toute l'œuvre de la Sainte.

---

1. C'était une habitude littéraire de l'époque mise à la mode par les études et commentaires bibliques. Ce n'est pas que la Sainte veuille faire un commentaire : « *no me atreviera*, dit-elle, *y hay hartas escritas* ». L'usage s'étendit même à la littérature profane et chaque grand poète eut ainsi ses commentateurs : Garcilaso de la Vega fut commenté par Herrera, Jorge Manrique fut commenté par Jorge de Montemayor et glosé par Fr. de Guzman. St. Jean de la Croix se commenta lui-même. Les commentaires du Pater foisonnent, comme à l'époque de Rembrandt foisonnaient les leçons d'anatomie. Gregorio Silvestre avait glosé en vers le Pater et l'Ave. En 1528 Chinchon avait traduit le commentaire d'Erasme ; Pedro Mejia en publiait un en 1550 ; la même année paraissait un commentaire anonyme. Le Commentaire de Ste Térèse est, au point de vue de l'interprétation mystique, le plus sublime qui ait été écrit.

2° *Les dangers propres aux spirituels :*

Nos fautes : *dimitte nobis* (XXXVI et XXXVII) — six tentations subtiles : *et ne nos inducas* (XXXVIII et XXXIX) — leurs remèdes, l'amour et la crainte de Dieu : *sed libera nos* (XL et XLI). Elle termine sur l'*Amen* qui est un souhait d'éternité (XLII).

Au Ms. de l'Escorial (ch. LXXIII) elle ajoute ces paroles : « J'ai pensé également vous dire un mot sur la manière de réciter l'*Ave Maria*, mais je me suis tant étendue que je laisse là ce commentaire ; il vous suffira d'avoir compris comment il faut réciter le *Pater* pour faire de même toutes vos autres oraisons vocales ».

Cet ouvrage écrit pour les couvents de religieuses connut de suite un grand nombre de copies. La plupart d'entre elles se perdirent après qu'eurent paru les éditions imprimées. Il nous en est néanmoins resté quelques-unes. Il convient de citer les trois principales [1] prises toutes trois sur le Ms. de Valladolid : *la copie de Salamanque*, qui porte l'apostille mentionnée plus haut, avec la date de 1571. Elle serait, selon l'opinion du P. Silverio, de la main d'Isabelle de Jésus, secrétaire de la Sainte, la novice de Salamanque dont le chant provoqua la célèbre extase de 1571. — *La copie de Madrid*, qui porte une apostille de la main même de Sainte Térèse. — *La copie de Tolède*, la plus importante, portant de nombreuses variantes et sur laquelle fut faite l'édition princeps. D'autres copies, comme celle de la Bibliothèque de l'Escorial, ont une importance moindre.

L'édition princeps du *Camino*, faite donc sur une copie du Ms. de Valladolid, parut à Evora. Une lettre du 22 juillet 1579 de Sainte Térèse à Don Teutonio de Bra-

1. Pour la description détaillée de ces copies, v. Silverio, *Obras*, t. III, p. XX et suiv.

gance, archevêque d'Evora, que la Sainte connut lorsqu'il étudiait à Salamanque, nous apprend qu'elle lui envoie *el librillo* pour le faire imprimer.

L'imprimatur était accordé en 1580 ; le volume parut en 1583. Mais Térèse était déjà morte.

Une seconde édition parut en 1585, à Salamanque, chez Guillermo Foquel par les soins du P. Gracien.

Ribera dit en 1586 de ces deux premières éditions dans une lettre à Marie du Christ, carmélite de Valladolid : « Le livre du Pater Noster de la Sainte Mère a été imprimé pour la première fois à Evora d'une manière qui fait pitié. La seconde impression, faite à Salamanque, corrige une partie des fautes de l'édition d'Evora, mais c'est plutôt l'œuvre d'un homme de talent qu'une reproduction de l'original [1] ».

Une troisième édition parut à Valence, en 1586, « en la oficina de Pedro de Huete a que concurrió el Ilmo. Sr. D. Juan de Ribera, arzobispo de Valencia [2] ».

Enfin en 1588, le *Camino* parut à Salamanque, chez Guillermo Foquel dans l'édition princeps des Obras, par les soins de Louis de Léon.

Depuis, l'ouvrage a toujours figuré dans les diverses éditions des œuvres complètes. Nous avons signalé plus haut comme éditions modernes l'édition de 1861 de la Fuente où paraissait pour la première fois le texte du Ms. E. (Escorial), avec intercalation en caractères distincts de certains passages du Ms. V. (Valladolid). Dans son édition de 1881, La Fuente mélangea les textes. En 1883 paraissait une édition photolithographique du *Camino* et du *Modo de Visitar* due au Chanoine Herrero Bayona. Elle reproduit le Ms. E. et en regard le texte imprimé des Mss. E et V. L'édition de Burgos est de 1916.

1. V. ce document dans Polit, *Œuvres compl.*, t. V, document 22. — 2. *Año Teresiano*, t. IX, p. 298.

III. Le Château Intérieur ou Le Livre des Sept Demeures.

« Pourquoi veut-on que j'écrive, disait en riant Sainte Térèse au P. Gratien. Que les théologiens le fassent ! eux ils ont étudié ; mais moi je ne suis qu'une sotte ; que voulez-vous que je dise ; je mettrai l'un mot pour l'autre, et ainsi je ferai du mal. Il y a déjà tant de livres sur l'oraison ! Pour l'amour de Dieu, qu'on me laisse filer à mon rouet et aller au chœur et suivre la règle comme les autres sœurs ; je ne suis pas faite pour écrire ; je n'ai pour cela ni santé, ni intelligence [1] ».

Le P. Gratien insista. Elle venait de lui dire : « Oh ! que ce point est bien expliqué dans le livre de ma Vie qui est à l'Inquisition», et son supérieur lui avait répondu: « Notez-en ce dont vous vous souviendrez, ajoutez d'autres choses encore et écrivez un nouveau livre sans nommer la personne en qui les choses se sont passées[2] ».

On était en mai 1577. La Mère se trouvait à Tolède. Elle avait 62 ans. Jamais elle n'avait eu plus de tracas. Elle sent se machiner dans l'ombre une terrible persécution. Le Nonce Sega vient de succéder à Ormaneto. Tostado sévit. Les chefs de la réforme térésienne sont enfermés dans les cachots conventuels. En même temps l'impétuosité de ses « grâces » brise Térèse. Sa correspondance la tue. Elle éprouve des bourdonnements dans la tête. Il ne fallut rien moins que l'intervention du Dr. Velasquez, son confesseur, pour la décider.

Encore une fois, elle se soumit. Elle se mit immédiatement à l'œuvre, à Tolède, le 2 juin, jour de la Sainte Trinité. Six mois plus tard, elle terminait à Avila ce chef-d'œuvre : *El Castillo interior.*

Elle-même en fut satisfaite, car elle ne connaissait

1. Gratien, *Dilucidario del verdadero espiritu*, I, 5 (Madrid, 1604). — 2. *Año Teresiano*, VII, 7 de julio. — *Notes marginales de Gratien à la Vida de la S. M. por Ribera.*

pas la fausse humilité. On lui avait dit du *Camino* : « parece Escritura, on dirait la Sainte Écriture », et cela lui avait fait plaisir. En parlant du Château au P. Salazar elle écrit : « Si le Seigneur Carillo (le P. Salazar lui-même) venait par ici il verrait un autre joyau (le *Château*) bien supérieur, dit-on, au premier (la *Vie*). Il ne parle que de Lui. Il est composé de ciselures et d'émaux plus délicats, car lorsqu'il fit le premier, l'orfèvre avait moins de dextérité ; l'or y est d'un titre plus élevé et les pierres y sont mieux serties. Il a été exécuté par l'ordre du Verrier et, à ce que l'on dit, il fait bonne figure [1] ».

Trois ans plus tard, l'œuvre fut revue avec soin. Deux théologiens graves, le P. Gratien et le P. Diego de Yanguas, incomparablement plus forts que l'humble religieuse en verbalisme d'école, mais notoirement inférieurs à elle en science expérimentale, épluchèrent le volume au parloir du monastère de Ségovie. Le P. Gratien critiquait, le P. Diego répondait et de l'autre côté de la grille, la Mère Térèse, docilement, les engageait à retrancher. « Nous retranchâmes donc plusieurs choses, dit Gratien, non pas que la doctrine fût défectueuse, mais elle était élevée et pour bien des personnes difficile à saisir [2] ».

Pour lui éviter le sort du *Livre de la Vie*, Gratien se hâta de mettre le manuscrit en lieu sûr. Il le déposa au Carmel de Séville où l'illustre Marie de Saint-Joseph était prieure. Sainte Térèse écrivait à celle-ci le 8 novembre 1581 : « Sous aucun prétexte ne laissez emporter le livre car il pourrait arriver quelque chose. » C'est là que le vit le P. Rodrigue Alvarez. Après la mort de Térèse et la copie faite par Gratien, il passa entre les mains d'un insigne bienfaiteur du monastère de Séville et de l'ordre, Cerezo Pardo, auquel le P. Gratien l'avait

1. Lettre du 7 déc. 1577. — 2. *Notes marginales*, cit. ci-dessus.

donné en témoignage de reconnaissance. En 1587, Anne de Jésus l'obtint pour l'édition princeps des œuvres que préparait Louis de Léon. Le manuscrit repose aujourd'hui au carmel de Séville où le rapporta en 1617 la fille de Cerezo Pardo lors de sa prise de voile. Un platero de l'époque fit au volume une reliure d'argent ciselé, enrichie d'émaux bleus et doublée de taffetas rouge; mais, plus préoccupé du contenant que du contenu, il endommagea, en recoupant les marges, les notes de la Sainte, du P. Gratien et d'autres additions marginales (qui, selon l'opinion du P. Silverio, sont de Ribera et non de Yanguas ou de Louis de Léon).

La Sainte ne mit pas trois mois à rédiger son manuscrit. En fit-elle deux rédactions ? Peut-être [1]. Elle rédigea d'abord les 4 premières demeures et les 3 premiers chapitres de la 5e. Elle dut s'interrompre ensuite jusqu'à la mi-octobre, c'est-à-dire pendant trois mois et demi. Elle y travaillait d'ordinaire après la communion, souvent aussi la nuit, après l'heure d'oraison, tandis que tout reposait au monastère, et l'on raconte, dans toutes les dépositions, des histoires étranges d'extase où la Mère écrivait avec une rapidité incroyable tandis que son visage était irradié d'une lumière surnaturelle.

La vision que la Sainte raconta un soir de neige dans la petite cellule d'Arevalo au P. Yepès n'infirme en rien ce que nous avons dit au chapitre des Sources [2], les visions surnaturelles pouvant fort bien être composées avec les éléments que Dieu trouve tout préparés dans l'imagination. La veille de la Sainte Trinité, alors que peut-être elle se trouvait là à réfléchir devant les feuillets blancs de son manuscrit, la plume d'oie appuyée aux lèvres closes, et les yeux aux poutres de sa pauvre cellule, Térèse vit soudain « un magnifique globe de cristal en

1. V. l'opinion du P. Silverio, p. XXXVI. — 2. V. p. 371.

forme de château ayant sept demeures. Dans la septième, placée au centre, se trouvait le Roi de gloire, brillant d'un éclat merveilleux dont toutes ces demeures jusqu'à l'enceinte se trouvaient illuminées et embellies. Plus elles étaient proches du centre, plus elles participaient à cette lumière. Celle-ci ne dépassait point l'enceinte : au-delà, il n'y avait que ténèbres et immondices, des crapauds, des vipères et d'autres animaux venimeux. Tandis que la Sainte Mère s'émerveillait de cette beauté qui réside dans nos âmes lorsqu'elles sont en état de grâce, la lumière disparut soudain. Alors, sans que le Roi de gloire quittât sa demeure, le cristal se couvrit d'obscurité ; il devint noir comme du charbon et répandit une insupportable odeur. Alors les bêtes venimeuses qui se trouvaient hors de l'enceinte reçurent la liberté de pénétrer dans le château [1] ».

Les éléments de cette vision ont dû s'amalgamer petit à petit dans l'imagination de la Sainte. Toute jeune, la lecture de l'Évangile lui avait appris que l'âme est la demeure de Dieu. Cette idée la frappe et elle aime à citer ce passage. Assez tôt, et malgré l'insuffisance de ses connaissances théoriques sur l'inhabitation réelle de Dieu dans l'âme, elle en a la connaissance expérimentale. Vers 1556, elle lit dans la *Subida* de Laredo que cette demeure est semblable à un château fort, tout de diamant et de pierres précieuses. Les images enchanteresses de ses lointaines chevaleries et ses représentations mystiques viennent ici se fondre en une seule image [2]. Vers 1565, dans la *Vida* (ch. XV), elle nous raconte une vision qu'elle a eue : Elle voit l'âme sous forme d'un miroir lumineux sur toutes ses faces, comme une boule de lumière, et au centre de ce miroir le Christ lumineux

1. Procès de canonisation. Information de Tarazona. — 2. Le P. Gratien, lui, croyait que la Mère n'avait pensé qu'à la parole évangélique : *Intravit Jesus in quoddam castellum*, etc. Il intitule sa *copie* des Moradas : *Castillo de Magdalon.*

et visible en toutes les parties de l'âme. Un peu plus loin elle compare la Divinité à un diamant très brillant, ou à un miroir plus grand que le monde, et toutes choses se mirent, dit-elle, « en cette clarté limpide ». Au *Camino*, ch. III, dès le début, elle nous décrit ce Roi qui se retire dans sa forteresse pendant que les ennemis envahissent le pays. Et au ch. XXVIII : « Tenons compte qu'au dedans de nous il y a un château d'une richesse merveilleuse ; ses murs sont d'or et de pierres précieuses ; en un mot il est digne d'un tel Seigneur... et plus les vertus sont grandes, plus les pierres resplendissent ; et ce grand Roi habite ce palais. » Vers 1572, dans l'*Exclamation* XVI, elle parle de nouveau de « cette forteresse, où demeurent les puissances et les sens, qui sont la partie supérieure de l'âme ».

Enfin, en 1577, peu de jours avant de rédiger les *Moradas* elle exprime encore une fois cette pensée dans ce vers : « *Eres mi casa y morada* ».

On la retrouve partout dans ses écrits, avant et même après 1577, si bien que si Térèse a pu écrire ce chef-d'œuvre en moins de trois mois, c'est qu'elle le composa durant toute sa vie.

Et c'est aussi pour cela que les classifications de cette œuvre vécue n'ont rien d'artificiel.

Le Château intérieur est divisé en sept parties d'inégale grandeur d'après les sept Demeures (las Moradas) du Château, ou d'après les sept degrés d'oraison que l'âme doit gravir avant d'arriver à l'appartement central [1].

1. Le nombre 7 a toujours eu un sens mystique. St Augustin dans son commentaire des Psaumes (in Ps. 150) l'appelle le nombre de la loi de grâce. Il est formé de 4 et de 3. En symbolique, 4 est la Terre, formée des quatre éléments ; 3 au contraire est le nombre divin, symbole de la Trinité. Aux yeux des mystiques, 7 figure l'union du terrestre et du divin, de Dieu et du monde ; il symbolise ainsi le mystère de la Rédemption. Il symbolise aussi l'union mystique de Dieu et de l'âme dans l'oraison.

Comme le *Camino*, cette œuvre comprend deux parties : l'une parle des voies actives, l'autre des voies passives.

Ire Partie : L'ORAISON ACTIVE, MENTALE OU DISCURSIVE.

1re *demeure :* L'âme est en état de grâce ; elle accomplit les exercices nécessaires à la justification, mais elle y est inattentive et tombe fréquemment dans le péché véniel. Elle voit néanmoins dans l'oraison un moyen d'améliorer sa vie et d'échapper aux crapauds et vipères qui grouillent dans les fossés de l'enceinte.

2e *demeure :* L'âme entre pleinement dans la voie purgative. Elle s'adonne aux pratiques de l'ascétisme et à l'oraison. Les purifications volontaires qu'elle doit s'imposer, tant dans la partie *sensitive* que dans la partie *spirituelle*, lui causent de la part du démon des tentations et des souffrances très grandes, intérieures et extérieures. Le tout est de persévérer.

3e *demeure :* L'âme, à force d'efforts et de désirs, parvient à libérer l'appétit de l'attachement aux fautes même vénielles. Son détachement des biens sensibles s'accroît. Pour la seconder dans ce travail, Dieu lui envoie en outre de grandes sécheresses dans l'oraison. C'est en ce désert que va poindre la lumière ; l'âme entre dans la voie illuminative, (mais Sainte Térèse n'emploie pas cette terminologie). Ici un grand obstacle retient l'âme : la pusillanimité. Si elle hésite à lâcher terre, ou si elle est timide dans son vol, humainement prudente, modérée dans ses désirs comme dans ses pénitences, elle n'ira jamais jusqu'à l'abandon à Dieu qui la presse ; elle restera un candidat perpétuel à la perfection.

IIe Partie : L'ORAISON CONTEMPLATIVE
OU LES ÉTATS PASSIFS.

4e *demeure :* Tandis que dans les demeures précédentes l'avancement se produisait « casi contino con obra de entendimiento », ici, dit la Sainte, « comienzan a ser cosas sobrenaturales [1], l'âme entre dans le domaine des grâces surnaturelles », celles, comme elle l'explique, qui ne dépendent pas de nos moyens humains mais de l'action exclusive de Dieu.

Ce sont les états passifs. En cette demeure plus intime, sens et puissances, blasés déjà des conversations humaines qui les dissipaient, se retirent vers l'intérieur sous la motion divine. Celle-ci se traduit par un sifflement suave. Dieu accorde l'oraison de *recueillement.*

L'âme ne doit pas résister à cette voix qui vient du dedans, mais s'abandonner docilement à la motion intérieure. Dieu la mènera ainsi petit à petit jusqu'à l'oraison de *quiétude*...

Dans les chapitres que comprend cette Demeure, Sainte Térèse donne trois conseils d'une extrême importance. Le premier concerne les consolations : il y a, dit-elle, une différence radicale entre les *contentements* et les *goûts.* Les *contentements* sont surtout destinés aux âmes des trois premières demeures et qui sont dans l'oraison active. Ils procèdent de notre « naturel » et bien que dûs à la grâce, nous les pouvons considérer comme acquis par nos vertus et nos méditations. Au contraire, Dieu réserve les *goûts* aux âmes des demeures « surnaturelles ». Ils sont purement gratuits. Les

1. *Castillo,* IV, 1.

goûts, parce que infiniment plus profonds que les contentements, sont aussi plus suaves, silencieux et pacifiques. Ils n'agitent point le corps comme les contentements et ne pourraient troubler la quiétude. Comme tels, nous n'y pouvons prétendre; nous devons donc en laisser au bon plaisir de Dieu la libre disposition.

Le second conseil concerne l'activité des puissances. Il importe de savoir distinguer entre l'imagination (pensamiento) et l'entendement (entendimiento). Quand elle aura compris cette distinction, l'âme ne s'inquiètera plus de sentir en elle le recueillement et la quiétude et en même temps le bruit de distractions multiples.

Le troisième conseil concerne l'attitude de l'âme à l'égard de la quiétude. Puisque cette quatrième demeure est déjà « surnaturelle », il est inutile, il est même ridicule de s'efforcer de provoquer la quiétude. Retenir la respiration, suspendre tout effort de pensée, selon certaines pratiques en vogue à l'époque, ne font qu' « abêtir », (el entendimiento es hecho un bobo).

L'effet de ce quatrième degré dans l'âme est une grande liberté d'esprit, un sens croissant de l'infini et le sentiment de dominer le monde, (un señorio grande de las cosas de la tierra).

5e *demeure :* Ici se font pour l'âme les ouvertures ou les préliminaires du Mariage mystique. C'est comme une présentation mutuelle des futurs époux. L'âme doit s'y disposer comme une cire vierge qui attend l'empreinte. Cette disposition est une conformité minutieuse de sa volonté avec la volonté divine. Dieu lui accorde alors l'oraison d'*union* infuse. C'est encore une union incomplète ; seules les facultés

supérieures, volonté et entendement, y sont passivement unies.

Cependant les désirs de l'âme s'allument et croissent. Les fiançailles approchent. Mais auparavant, Dieu veut éprouver, pour la purifier encore, l'âme élue : maladies, persécutions des gens de bien, épreuves de la part des directeurs, incompétents ou trop prudents, craintes et scrupules de conscience, elle doit subir les terribles purifications passives du sens.

6e *demeure :* Mais plus ces souffrances croissent et lui pénètrent les entrailles comme un dard enflammé, plus la peine qu'elles lui causent la font défaillir d'une douceur inexprimable. Ces caresses qui la brûlent sont incomparablement plus délicieuses que les plus grandes suavités de la quiétude. L'âme alors commence à haleter : elle veut que cette souffrance continue, bien que la mort lui apparaisse comme un ravissement suave entre le bras de son Bien-Aimé ; elle ne sait plus que ces deux choses : souffrir ou mourir ; et soudain les yeux se ferment, les membres se raidissent, l'âme perd conscience d'être dans le corps, l'esprit jaillit au-dessus d'elle comme une flamme, parfois le corps lui-même est soulevé de terre, c'est comme un chavirement de tout l'être, enlevé par l'Invisible. Or dans ce ravissement, brusque et rapide, se célèbrent les fiançailles mystiques avec Dieu.

L'âme a atteint enfin l'*union pleine*. Mais celle-ci est encore transitoire. La volonté, l'entendement, la mémoire ne savent plus s'occuper que du divin fiancé ; la substance même de l'âme est imbibée d'amour ; les puissances inférieures vont s'apaisant, de plus en

plus dociles à l'esprit ; à la suite de ces ravissements l'homme court parfois des jours entiers en proie à l'amour et sent à certains moments passer sur lui le souffle impétueux de la folie sublime.

Mais l'âme n'est point encore au centre du Château. La soif d'y arriver devient torride et la torture est délicieuse. Dieu, avant de l'y admettre, veut encore purifier sa fiancée. Ici se placent les effroyables purifications passives de l'esprit.

7[e] *demeure* : Et voici que soudain l'âme élue et purifiée est admise dans la chambre nuptiale. Le papillon mystique ouvre ses ailes. Ici il n'y a plus que l'Élu. Ici se passe l'épithalame divin, le Mariage spirituel. La grâce d'*union pleine* est cette fois *permanente et stable.* L'âme alors dans cette stabilité nouvelle ne s'appartient plus. Elle ne pense plus à mourir. Elle veut vivre pour Lui : *querer vivir para servirle.* Parfois, dit-elle, elle se sent ployer sous le bonheur des grâces. Elle est comme un vaisseau dont la charge est trop lourde, et qui se sent couler (se va a lo hondo). Dans ses rêves de progrès infini l'homme atteint ici la limite. L'âme humaine a reçu la plus haute faveur que Dieu puisse lui accorder.

Outre le manuscrit, il existe de cette œuvre trois copies principales faites sur l'original : La copie dite de Tolède, la copie de Cordoue et la copie de Salamanque.

La copie de Tolède, conservée aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale de Madrid (Ms. 6374), est l'œuvre de quatre copistes, des religieuses, et a été exécutée sous la direction de la Sainte qui y a fait quelques additions

de sa main. Elle ne porte aucune des additions et corrections faites par les reviseurs au Ms. original, mais bien celles de la Sainte, au moins quelques-unes ; elle est donc antérieure à la révision de Yanguas et de Gratien et a été prise probablement entre 1578 et 1580.

La copie de Cordoue est une copie superbe de la main même du P. Gratien. Elle contient dans le texte les additions marginales faites au manuscrit par Gratien aidé de Yanguas au parloir de Ségovie. Le titre que la Sainte avait donné à son œuvre : *el Castillo interior* y est modifié en : *Libro de las Moradas*, au premier feuillet écrit, et, au feuillet suivant, en cet autre titre : *Castillo de Magdalon. Libro de las siete Moradas del spiritu.*

La copie de Salamanque, reposant à la Bibliothèque de l'Université, est une transcription très soigneusement corrigée par Ribera et le frère Antonio Arias, en vue de l'édition des œuvres que Ribera projeta mais qu'il ne réalisa pas. Cette correction, terminée en 1588, n'a pu servir pour l'édition princeps [1]. Celle-ci, comme nous l'avons vu, est due à Louis de Léon qui, mis en possession du Ms. original, laissa de côté toutes les notes et additions que des mains étrangères y avaient déposées et crut bon « d'engager le lecteur à lire ce livre tel que la Sainte Mère l'a écrit, elle qui savait mieux que tout autre comprendre et dire les choses ». Elle parut dans les œuvres complètes en 1588, à Salamanque, chez Guilliermo Foquel.

Les éditions successives de cet ouvrage subirent les vicissitudes des différentes éditions des Obras completas énumérées au début de ce chapitre. Signalons ici l'édition photolithographique exécutée par les soins du Car-

---

1. Le P. Silverio cite encore trois autres copies : une copie inconnue antérieure à 1580, très fidèle, exécutée par une carmélite sur l'autographe peu de temps après son achèvement à Avila et les deux copies faites au XVIIIe siècle par le P. Thomas d'Aquin. L'édition de la Fuente de 1861 est faite sur une de ces deux dernières.

dinal Lluch, archevêque de Séville, en 1882. L'édition de Burgos parut en 1917.

IV. Les Fondations.

On ne peut se défendre d'un sentiment d'infinie compassion lorsque, passant de la grande bibliothèque de l'Escorial où se trouve exposé le manuscrit de la *Vie*, on est admis, par grâce spéciale, dans le « camarin » secret, en présence du manuscrit des *Fondations*.

Là-bas, c'était l'écriture jeune, masculine et forte, si caractéristique, que la Sainte avait si rapide et où se reflète toute son âme spontanée et martiale. Ici, parmi ces 132 feuillets in-folio, il en est qui trahissent une lassitude immense.

L'écriture est restée personnelle, énergique même ; elle est moins régulière ; les traits sont plus fins, plus penchés ; les lettres sont plus petites ; les fautes d'inattention plus nombreuses. A la fin, la main se lasse tout-à-fait ; et à contempler dans le calme du Camarin dont la fenêtre donne sur quelque jardin paisible de l'Escorial, planté de buis, ce vieux manuscrit à reliure de soie jaune fanée, on se sent pour lui une vénération plus grande que pour tous les autres : car il raconte, sur un ton dont la seule simplicité émeut, quinze années d'héroïsme et de fatigues sans nom.

Le *Livre des Fondations* est le plus correct des ouvrages de Sainte Térèse. « *Seran cosas de mucho gusto algun dia*, dit-elle à son sujet au licencié Aguiar : un jour viendra où il sera fort goûté ». C'est le plus brillant et, au point de vue purement littéraire, incontestablement le plus parfait. D'autres parmi ses écrits auront, comme le *Castillo*, plus de profondeur ou, comme les *Exclamations*, plus d'envolée lyrique; celui-ci est moins éthéré ; il est plus élégant ; il a toute la claire aisance dans le style, toute la finesse mesurée dans l'expression,

toute la délicate sobriété dans les images et les récits des bonnes œuvres classiques.

Tandis que la *Vida* et le *Castillo* sont des œuvres purement contemplatives, le *Libro de las Fundaciones* est, comme le *Camino* et plus encore que lui, un livre d'action. Ce qui, au début du *Chemin* préoccupe surtout la Mère Térèse, c'est le pullulement de l'hérésie luthérienne qu'il faut compenser et en quelque sorte expier. Cette fois, à la suite du sermon d'un missionnaire, ce sont les âmes des sauvages d'Amérique qui excitent sa compassion. Dieu, pour la consoler, lui promet « qu'elle verra de grandes choses ». Il n'en faut pas plus pour que désormais, avec le sentiment d'une mission divine, elle aille par les routes d'Espagne aussi longtemps que ses forces la porteront.

Le manuscrit du livre des Fondations ne porte point de titre. La Sainte, en effet, n'eut pas l'idée d'écrire un livre proprement dit, mais plutôt une sorte de journal ou, si l'on veut, les relations successives des péripéties de ses fondations. Ceci pour édifier ses filles présentes et à venir, en leur rappelant tout ce qu'avait coûté de travaux la fondation de leurs monastères, et aussi un peu pour les distraire, une sorte de *libro de Recreaciones ;* de là le ton léger, badin, ironique où se glisse, toujours à propos, le conseil grave sur l'obéissance, sur la mélancolie, sur la conduite à tenir par les prieures, etc. C'est, avec l'Épistolaire, l'écrit où nous retrouvons le mieux Térèse intime, avec sa conversation enjouée, son sourire qui forçait la sympathie des plus « encapotés » et son art merveilleux de bien dire.

Les fondations de Sainte Térèse comprennent trois cycles.

Premier cycle : (1567 à 1571) 9 monastères : Medina del Campo, Malagon, Valladolid, Tolède, Pastrana, Salamanque, Albe, Duruelo, Pastrana.

En 1571 Térèse est nommée prieure à l'Incarnation ; les fondations sont interrompues pour un terme d'environ trois ans.

Second cycle : (1574 à 1576) 4 monastères : Ségovie, Beas, Séville, Caravaca (où elle n'alla pas en personne).

De 1576 à 1580, la guerre des mitigés vint tout interrompre et presque tout ruiner.

Troisième cycle : (1580 à 1582) 5 monastères : Villanueva, Palencia, Soria, Grenade (fondation à laquelle elle ne prit point part directement et qui pour ce motif n'est point relatée par elle), Burgos.

Toutes les péripéties et aventures, affligeantes ou joyeuses, de ces fondations étaient trop intéressantes pour que le souvenir n'en fût point conservé par écrit. On peut supposer que dès le début, c'est-à-dire dès 1567, la fondatrice nota sur des feuilles volantes ou sur un *cuadernillo* les plus frappantes d'entre elles. Sans ces notes, étant donné sa mauvaise mémoire, elle ne s'en serait plus guère souvenu six ans plus tard lorsqu'on lui en demanda la rédaction. C'est en effet à ce moment, en août 1573, que le P. Ripalda, son confesseur à Salamanque où elle se trouvait alors, lui ordonne de mettre toutes ces notes sur pied dans un récit continu. La Sainte qui n'avait pensé à rien de semblable mais seulement à distraire, aux heures de récréation, grâce à ses notes, ses filles des monastères où elle se trouvait de passage, par le récit verbal de ses fondations, s'en défendit tant qu'elle put : Elle n'en voyait pas l'utilité ; et puis, où donc trouver le temps ?

Elle se met néanmoins à l'œuvre à Salamanque même, et, vu ses occupations écrasantes, son obéissance est héroïque. Elle rédige à ce moment les IX premiers chapitres, c'est-à-dire les fondations de Medina et de Malagon. On sent dans ces premiers chapitres ses préoccupations du moment : Elle est prieure, et dans un cou-

vent difficile ; pour ce motif et un peu parce qu'elle avait pris l'habitude d'écrire ainsi, cette première partie est la plus remplie de conseils spirituels. Le ve chapitre dans lequel elle parle notamment de l'obéissance, est digne de la plume des plus grands écrivains spirituels de l'Église catholique. A la fin de 1573 la Sainte dut quitter Salamanque pour fonder Ségovie.

La rédaction est interrompue jusqu'en 1576. « Je rédigeai quelques fondations à Salamanque en 1573. Mais à cause de mes nombreuses occupations j'en étais restée là. Je comptais même ne plus les achever, car à cause de mes voyages de tous côtés, ce religieux n'était plus mon confesseur, et d'autre part, ce travail était pour moi extrêmement laborieux et, comme tous mes écrits, me fatiguait beaucoup [1] ».

En 1576 nous retrouvons la Sainte à Tolède. « J'étais fermement résolue à laisser là ce travail. Mais le P. Maître Jérôme Gratien de la Mère de Dieu me donna l'ordre de terminer. J'eus beau lui objecter, en âme bien faible dans l'obéissance, mon peu de loisir et d'autres difficultés qui se présentèrent à mon esprit, et qu'ajoutée à tant d'autres, cette nouvelle fatigue m'accablait, il me dit de continuer peu à peu et comme je pourrais [2] ».

La Sainte obéit donc. Le 24 juillet, elle écrit à son frère Laurent de lui envoyer le manuscrit des 9 chapitres rédigés et un cahier où elle a pris quelques notes concernant la fondation d'Albe. En octobre elle se met à l'œuvre, et, selon son tempérament, avec une ardeur telle qu'à la fin du même mois elle écrit à Gratien : « Les Fondations touchent à leur fin. Je crois que vous aurez plaisir à les lire car elles sont réellement intéressantes ». Ce second travail va du chapitre IX au chapitre XXVII et se termine par la fondation de Caravaca. Encore une fois au

1. *Fondations*, XXVII. — 2. *Ibid.*

milieu de sa rédaction, au chapitre XVIII, la Sainte glisse des conseils aux prieures des monastères.

L'hiver est aux portes et cette seule pensée fait frissonner Térèse. Elle s'est hâtée, mais déjà pour achever sa rédaction elle doit se chauffer les doigts à un réchaud de cuivre. D'autre part la persécution s'annonce. Elle formule donc un épilogue à ce livre qu'elle croit définitivement terminé, et elle ajoute : « J'ai fini aujourd'hui, veille de saint Eugène, le 14 Novembre 1576, au monastère de Saint-Joseph [1] ».

Après la terrible tempête qui avait menacé de submerger toute son œuvre et pendant laquelle elle trouva néanmoins le temps d'écrire, en 1577, le *Castillo*, Sainte Térèse recommence ses pérégrinations en 1580. Elle reprend aussi la plume pour en ajouter la chronique à son œuvre. Le récit des quatre dernières fondations, écrit sur le même papier du même format que les fondations précédentes, forme les quatre derniers chapitres. Cette fois Térèse, au lieu de prendre de simples notes sur la fondation en cours, la rédige immédiatement. La fondation de Villanueva est écrite avant mars 1581. C'est le seul chapitre qui porte un titre. A-t-il été rédigé ou simplement transcrit par la Sainte ? Dans une lettre du 3 avril 1580 à la prieure de Séville, elle déclare : « J'ai dit aux religieuses de Villanueva qu'elles vous envoient le récit de leur fondation ». Il est donc possible que la Sainte en ait rédigé le récit sur ces notes qu'on lui avait communiquées. La fondation de Palencia est rédigée, au moins partiellement, à Palencia même. Celle de Soria après le retour de la Sainte à Avila et avant son départ pour Burgos. Enfin celle de Burgos, moins mouvementée peut-être que celle d'Avila, mais plus tragique, est achevée à Burgos même, fin juillet, deux mois seulement avant sa mort.

1. *Fondations*, XXVII.

Térèse sent venir la fin. En conséquence, et avant son départ de Burgos, elle remet son manuscrit au Dr. Manso à qui elle se confessait. Il portait des additions, notes marginales et corrections du P. Gratien qui en avait revu tout spécialement les 7 premiers chapitres. Ces corrections furent annulées plus tard par Bañez. Le Dr. Manso remit en 1587 le manuscrit à Anne de Jésus qui le donna avec les autres autographes à Luis de Léon en vue de l'édition. En 1591, Louis de Léon, qui n'avait pas encore eu le temps de s'occuper de sa publication, mourait, assisté à ses derniers moments par le Dr. François Sobrino, professeur à Valladolid et plus tard évêque de cette ville.

Les Mss. que possédait encore Luis de Léon furent confiés à celui-ci avec mission de les remettre à la Mère Anne de Jésus, de qui Léon les tenait, pour les restituer aux intéressés. C'est vers ce moment, en 1592, que Philippe II exprima le désir de posséder à l'Escorial les Mss. originaux de la Sainte. Son confesseur, Diego de Yepès, prieur de l'Escorial, fut chargé de les rechercher. Par l'intermédiaire de Nicolas Doria, alors vicaire général de la Réforme térésienne, il s'adressa au Dr. Sobrino et, le 18 août de la même année, le manuscrit était remis à Don Garcia de Loaysa, gouverneur du prince royal et premier chapelain du Roi ; celui-ci les remit à Yepès. Philippe II et Philippe III furent des lecteurs assidus des œuvres de Sainte Térèse. Philippe II n'y apprit que trop tard que l'on peut être grand en se faisant petit et que toute œuvre durable est pétrie d'humilité, de douceur et de joie.

Des copies nombreuses furent prises du Ms. La plupart des copies anciennes sont perdues, notamment celle que prit à Burgos même le Dr. Pedro Manso, neveu du Dr. Manso, celle du Dr. Sobrino et celle de D. Francisco Mora. Parmi les copies qui nous restent, il convient

de citer celle de Tolède (qui renferme aussi les Relations dont nous avons parlé plus haut) et celle de la Real Academia de Historia.

Les *Fondations* furent éditées pour la première fois en 1610, à Bruxelles, chez Roger Velpius et Hubert Antoine. Cette édition princeps est due aux soins de la Mère Anne de Jésus, alors prieure au Carmel de cette ville, aidée du P. Gratien qui séjournait également en Belgique à ce moment. Les chapitres X et XI qui racontent avec grands éloges l'extraordinaire vocation de la petite Casilde de Padilla y sont volontairement omis. A ce moment en effet, la fille de l'Adelantado de Castille qui n'avait point persévéré au Carmel, vivait encore, dans un monastère de franciscaines. Cette raison que les héros du livre étaient encore en vie, ne vaut que pour ce chapitre et non pour toute l'œuvre, contrairement à l'opinion des Carmélites de Paris et de presque tous les éditeurs des œuvres. Si les fondations ne parurent pas dès 1588 avec les autres œuvres dans l'édition princeps de Salamanque, c'est uniquement parce que Louis de Léon n'avait pas eu le temps, vu ses occupations, d'en préparer l'édition. La déclaration d'Anne de Jésus ne laisse sous ce rapport aucun doute.

Faite d'après une copie prise sur le manuscrit avant la rectification des retouches de Gratien, l'édition de Bruxelles, aujourd'hui très rare, reproduit toutes ces corrections malencontreuses.

L'œuvre de la Sainte fut plus déformée encore par l'édition tendancieuse de Saragosse, en 1623, faite par les Carmes de l'Observance. Mutilation et altération du texte, divisions arbitraires, rien n'y manque. Par contre les chapitres X et XI sont toujours omis.

La première édition espagnole des *Obras* qui renferme le livre des Fondations, est l'édition plantinienne d'Anvers, 1630, chez Balthazar Moretus. Édition matérielle-

ment superbe, elle reproduit tous les défauts de la Princeps.

En 1645 commencèrent les premiers travaux critiques, dirigés par le P. Antoine de la Mère de Dieu, en vue de l'édition dite des Carmes, (1661) ; celle-ci fut encore très incomplète. L'édition de Doblado (1778 et 1793) profita néanmoins des progrès réalisés.

Les éditions de la Fuente de 1861 et 1881, et son édition photolithographique de 1880, celle-ci très méritoire cependant, ne donnèrent pas encore satisfaction.

L'édition critique de Burgos de 1918 est la première qui restitue le texte dans sa pureté intégrale et assigne à certains passages, imparfaitement déchiffrés jusqu'ici, leur lecture définitive [1].

II. — Les Opuscules

I. Les Constitutions.

Les facultés de fonder et de donner à ses fondations des constitutions convenables avaient été accordées à la Sainte par bref du 7 février 1562, à l'intervention de Da. Aldonza de Guzman et de Da. Guiomar de Ulloa. Ces facultés, très larges, furent confirmées par le Pape Pie IV, le 17 juillet 1565. C'est vers ce temps que Térèse rédigea ses Constitutions [2].

---

1. Pour l'intelligence du texte des *Fondations* l'étude des documents suivants s'impose : Relation de Marie de St-Jérôme, prieure de San José d'Avila — Relation d'Anne de St-Barthélemy, compagne de route de la Sainte — Autobiographie d'Anne de St-Augustin — le *libro de las recreaciones* de Marie de St-Joseph, prieure de Séville; son *Ramillete de Mirra* — l'histoire du monastère de l'Incarnation d'Avila par Da. Maria Pinel y Monroy — les souvenirs de Julien d'Avila, le compagnon de route de Ste Térèse — la relation de Da. Marie Espinel de 1610 — Lettres, dépositions, relations manuscrites de l'époque. (v. Polit. t. III p. 38-9). L'étude du Ms. d'Anne de St-Barthélemy que possèdent les Carmélites d'Anvers et qui n'a pas encore été déchiffré nous révélera-t-elle certains détails nouveaux ?

2. Pour Sainte Térèse, la tradition qui fait remonter l'origine de l'ordre

Lorsqu'en 1567, le Général de l'Ordre, le P. Jean Baptiste Rubeo, passa à Avila, la fondatrice les lui montra. Celui-ci les sanctionna et les étendit à toutes les

---

aux ermites du Mont Carmel et lui assigne comme fondateur le prophète Élie ne fait pas de doute.

Elle a fréquemment des expressions comme celle-ci : « acordémonos de nuestros Padres santos pasados, ermitaños, cuya vida pretendemos imitar » (*Camino* XI) ; « nuestro Padre Elias », (*Fund.* XXVII) « nuestro Padre san Eliseo » (*Fund.* XXX).

Quoi qu'il en soit, ce sont davantage les vertus et la science qui font la valeur d'un Ordre que son ancienneté. Que les travaux des Bollandistes Hinchenius et Papebroch qui, dès 1688, ont déchaîné de si violentes controverses, soient irréfutables ou non, on ne voit guère l'utilité de chercher aux Carmes actuels des ancêtres plus reculés que les solitaires qui, aux environs de 1155, reçurent de saint Berthold une direction commune vers la vie parfaite.

En 1209, à la demande de saint Brocard, successeur de saint Berthold, ceux-ci obtinrent une règle s'inspirant de leur idéal et de leur genre de vie que leur octroya saint Albert, patriarche de Jérusalem. Ce fut leur première Constitution. Elle fut approuvée par Honorius III en 1226. C'est la *règle archaïque*.

A partir de ce moment l'ordre se développe et apparaît en Occident. Une appropriation de cette règle aux mœurs occidentales s'imposait. Celle-ci s'opéra à la demande de saint Simon Stock, général de l'Ordre. Innocent IV chargea Hugues de saint Cher et Guillaume, évêque d'Antera en Syrie, de reviser l'ancienne Constitution de saint Albert. Cette règle ainsi revisée est la Constitution de 1248. C'est, par rapport à la Réforme Térésienne, la *règle primitive*.

L'Ordre du Carmel n'échappa pas au relâchement général de l'Église et des institutions religieuses à la fin du Moyen-Age. Toute réaction fut inutile ; la règle primitive était devenue trop austère. En 1431 le Pape Eugène IV, à la demande de Jean de Facy, accorda une bulle de mitigation qui restreignait les jeûnes et les abstinences et tempérait la rigueur de la vie solitaire. L'Ordre malgré les gémissements des plus fervents se mit à suivre cette *règle mitigée*.

Malgré tout, la règle primitive gardait de chauds partisans ; tel le B. Jean Soreth auquel le Pape Nicolas V accorda par la bulle *Cum Multa* (1452) le privilège d'admettre les Carmélites à suivre la règle des Carmes. Sous J. Soreth, ces religieuses furent formées selon la Règle primitive. Mais une fois soumises à des Supérieurs mitigés, elles en adoptèrent les Constitutions et leurs adoucissements.

Toute réaction vers l'austérité ancienne avait jusqu'ici échoué. On s'était opposé à des réformes avec violence, jusqu'à poignarder ou empoisonner les réformateurs. La règle mitigée semblait désormais la seule règle possible. En 1562 les Turcs détruisirent à Chypre le dernier monastère où s'observait encore la règle primitive. Or, c'est en cette même année que Sainte Térèse fonde San José d'Avila : « Nous y obser-

fondations futures qu'il engagea vivement la Sainte à réaliser sur le modèle de San José.

Nous ne possédons plus l'autographe des *Constitutions* primitives de la Sainte. Nous le connaissons par des copies. Citons celle qu'insère le P. Jérôme de Saint-Joseph dans son Histoire de l'Ordre du Carmel déchaussé, la copie du Couvent de la Imagen à Alcala de Henarès et la copie de Lisbonne.

Il n'est pas étonnant que le texte autographe primitif ne soit point parvenu jusqu'à nous. Dans l'esprit de la fondatrice ce texte n'était pas définitif. Il fut complété sagement, à mesure que l'Ordre s'étendait, par certaines dispositions additionnelles que la Sainte appelle des *Actes*. Certains de ces *actes* sont du Visiteur Apostolique, P. Fernandez, d'autres de Gratien qui confirment ou parfois modifient ceux de Fernandez. On consulta également les actes donnés par le Général J. B. Rubeo dans le chapitre des Mitigés en 1566. Outre ces contributions étrangères dans les dispositions additionnelles, il se peut que dans le texte primitif lui-même il y ait d'autres mains que celle de la Sainte ; car elle ne les rédigea point sans consulter des hommes compétents et sans se baser sur ce qui avait été fait avant elle [1].

Ainsi complétées, et revues encore à l'aide des *Mémoires* que tous les couvents de la Réforme transmirent à la Mère sur la marche de leur monastère, en préparation du premier *Concile* tenu par les Déchaux après le bref de séparation, les Constitutions de la Réforme furent exa-

---

vons, dit-elle, la Règle de Notre-Dame du Carmel, tout entière, sans mitigation, telle qu'elle a été rédigée par le P. Hugues, Cardinal de Sainte Sabine, et donnée en 1248, la cinquième année du Pontificat d'Innocent IV ». (*Vie*, XXXVI). C'est donc sur la règle primitive que Sainte Térèse organisa son nouveau monastère, et d'après ce genre de vie, après l'avoir vu quelque temps à l'épreuve, qu'elle rédigea ses *Constitutions*. Cette règle devint celle de toute la Réforme térésienne, tant pour les monastères de femmes que dans les couvents d'hommes. Ce fut la *règle réformée*. On sait ce que son triomphe coûta d'héroïsme.

1. Voir ce que nous avons dit au ch. des Sources, p. 381 et suiv.

minées et approuvées dans ce même Concile tenu à Alcala, le 3 mars 1581. En conséquence elles furent imprimées à Salamanque en 1582 et eurent seules désormais force de loi. Ce sont les *Constitutions d'Alcala* [1].

Les *Constituciones* sont un nouveau monument de l'esprit judicieux et organisateur de Térèse et de son sens merveilleux de la mesure. Pour revenir à l'austérité primitive elle ne prescrit point à ses filles des pratiques étranges et ayant saveur de nouveauté. Elle leur rend le triple objectif des anciens solitaires du Carmel : l'Oraison, la Solitude, la Pénitence ; ces trois choses limitent toute la vie de la Carmélite ; mais ces limites sont aussi vastes que le domaine de l'âme et de Dieu.

Et, malgré ces cadres sévères, combien sa règle est humaine ! L'Oraison est conçue comme un exercice d'amour ; la solitude est tempérée par la charité fraternelle ; et la pénitence est soumise à la règle et au jugement des supérieurs. Si la Réformatrice renonce d'une part aux mitigations dans les jeûnes, les abstinences, les heures d'oraison, elle défend d'autre part les macérations excessives et l'initiative privée sur ce terrain dangereux. Elle sait, avec une rare discrétion, trouver la note juste entre la mitigation qui amollit et l'austérité qui exténue ; à côté des paroles nettes qui exigent une discipline militaire, comme dans les paragraphes concernant les peines aux délinquantes, elle sait trouver ces mots maternels qui suscitent l'amour, comme lorsqu'elle parle des malades ou des consolations secrètes à celles même qui ont failli. En organisatrice habile elle pense aux moindres détails ; elle songe que ses filles ont un corps en même temps qu'une âme ; elle en connaît les

1. L'édition de Burgos (1919) donne le texte primitif et en appendice le texte d'Alcala.

Sur la question de savoir si Sainte Térèse rédigea des Constitutions pour les Carmes déchaussés, voir Silverio, t. VI, p. XXV.

faiblesses ; en passant, mais d'un trait incisif, elle les souligne ; elle parle des plaisanteries de récréation, défend les marques de tendresse, les caresses, les baise-mains, le tratamiento ; et, après la lecture de ces quelques pages si simples et sans vaines promesses de bonheur, parlant à la nature humaine durement et à l'espagnole, on se demande si toutes nos philosophies modernes au ton prétentieux et pédant n'ont point fait fausse route et si la Mère Térèse, qui souriait toujours, n'aurait pas hérité des anciens Sages la formule de la vie heureuse.

II. Les Exclamations de l'Ame a son Dieu.

Dans les *Constitutions* le génie de Sainte Térèse s'affirme extraordinairement positif, organisateur, précis et mesuré. Dans les *Exclamaciones del Alma a su Dios* s'avère, à l'autre pôle, la plénitude des facultés sensibles et une ferveur brûlante s'échappant en phrases enflammées dont le lyrisme n'a pas été surpassé. Nulle part on ne touche mieux du doigt, qu'en comparant ces deux œuvres, combien la personnalité de la Sainte est complète ; on dirait qu'elle possède plusieurs âmes ou plutôt en son âme unique toute la multiplicité des tendances humaines.

Les 17 Exclamations de l'Ame à son Dieu, que Térèse rédigea après la Communion, sont l'expression vécue de cette vie heureuse dont les Constitutions représentent la formule théorique et froide. Elles renferment les cris les plus follement passionnés de la littérature mystique.

Quand furent-elles composées ? Eu égard aux dispositions d'esprit exprimées dans les *Exclamations*, dispositions d'amour véhément, désirs de mourir, elles ne peuvent être postérieures à 1572. Cette date est, en effet, celle du Mariage Spirituel où ces affres d'amour s'apaisent. Elles ne peuvent cependant être beaucoup

antérieures à cette date ; car elles paraissent indiquer un point culminant dans cette ferveur véhémente qui voudrait « aller par les rues et les places et crier son amour » et qui, à défaut de mieux, déverse sur le papier un trop-plein que l'âme est incapable de contenir. Or la Sainte semble avoir passé par ce point culminant vers les années 1569 à 1571. En 1571, en effet, ce désir de mourir est si véhément que le simple chant d'une novice, à Salamanque, la fait pâmer d'ardeur et entrer en cette extase d'agonie au sortir de laquelle elle composa la glose célèbre : *Je meurs de ne pouvoir mourir.* Or, les *Exclamations* reprennent ce même thème avec une insistance remarquable : C'est « la vie qui ne peut vivre absente de sa Vie » ; ce sont des plaintes amoureuses sur cette vie trop longue ; ce sont des cris de désir passionné vers Dieu, et des supplications à la mort trop lente. Luis de Léon assigne comme date aux Exclamations l'année 1569. Il n'y a aucune raison de rejeter en bloc son affirmation ; tout au plus peut-on dire que c'est là seulement la date de quelques-unes d'entre elles, et que d'autres, les dernières, dont la véhémence s'accroît, s'échelonnent sur ces trois années.

L'autographe que la Sainte ne destinait qu'à Dieu, dut se perdre très tôt. Il nous en reste deux transcriptions anciennes : *la copie de Salamanque*, conservée à l'Université parmi les copies corrigées par le P. Ribera en vue d'une édition des œuvres, — et *la copie de Grenade*, moins complète mais plus proche de l'édition princeps.

L'édition de Burgos (1917) reproduit pour la première fois ces deux transcriptions.

Les autres copies ou fragments conservés dans certains couvents d'Espagne ne sont que des reproductions de texte au moyen de caractères découpés dans d'autres écrits de la Sainte, ou des copies sans intérêt prises

sur une édition quelconque par des personnes pieuses pour leur usage personnel.

L'édition princeps des *Exclamations* est celle de Salamanque dans les *Obras*, chez Foquel, 1588; elles y sont publiées à la suite des *Demeures*. L'édition de Burgos les publie au tome IV à la suite des *Moradas* et des *Conceptos*.

III. Les Pensées sur le Cantique des Cantiques.

Il n'y a pas de livre sacré qui ait inspiré davantage les écrivains mystiques que le sublime dialogue d'amour connu sous le nom de Cantique des Cantiques. Il n'y avait pas non plus, à l'époque de Térèse, de thème plus dangereux à traiter que celui-là. Par ces temps de luthéranisme et de libre examen, tout commentaire de l'Écriture était déjà suspect. Un commentaire du Cantique l'était plus que tout autre à cette époque d'illuminisme. Que dire enfin, lorsqu'une femme s'en mêlait ! Louis de Léon qui subit avec beaucoup de noblesse l'emprisonnement que lui infligea, malgré toute sa science, l'étroitesse craintive des théologiens de l'Inquisition, pour avoir osé commenter ce livre, disait avec une pointe de ressentiment : « Il (un dénonciateur qui s'était déclaré scandalisé par la lecture de son œuvre) dit que ce texte le scandalise ; pour moi, l'ayant traduit en espagnol, je n'ai pu m'empêcher de le scandaliser, car je n'avais pas d'autres mots pour traduire *oscula*, *ubera*, *amica mea*, *formosa mea* et d'autres choses de ce genre, vu que je ne connais d'autre espagnol que celui que m'ont enseigné mes parents et qui est celui dont nous faisons ordinairement usage ». « Le malheureux, dit-il encore, parce qu'il entend ici parler de baisers et qu'il est également question de baisers dans Ovide, en conclut que c'est ici un art d'aimer comme celui d'Ovide [1] ».

1. Luis de Léon, *Los Nombres de Cristo*; cit. par Cejador, *Hist. de la lengua*, t. III. p. 26.

Térèse elle-même, dès le premier chapitre des *Conceptos del Amor de Dios*, éprouve le besoin de rassurer ses filles.

Quoi qu'il en soit, la peur de l'Inquisition sur ce terrain était si grande qu'un homme de valeur comme le P. Yanguas, voyant que Térèse avait dans son écrit touché à semblable sujet, lui ordonna presque sans examen de le jeter au feu. La Sainte obéit aussitôt. Mais le bon Père avait du respect humain, et lorsqu'on lui reprocha cet ordre ridicule, il répondit : « Je l'avais dit en plaisantant et pour éprouver son obéissance ».

Au fond l'œuvre de Térèse n'était pas un commentaire du Cantique mais un petit traité de l'Oraison, s'encadrant tout naturellement dans les paroles du Cantique qui revenaient le plus fréquemment dans l'Office et sur lesquelles ses filles lui avaient peut-être demandé des éclaircissements.

Nous ne savons pas qui avait ordonné cet écrit à la Sainte. Il paraît peu probable que ce soit le prudent Yanguas.

La date de composition n'est guère plus claire. On est généralement d'accord pour la situer entre 1571 et 1575. Il ressort en effet de l'Introduction que plusieurs fondations sont déjà réalisées, ce qui élimine la date de 1566 que donne La Fuente. De plus la Sainte rapporte un fait qui, d'après la chronologie de sa vie, établie notamment par la Relation XV, se passe le 17 avril 1571 : l'extase de Salamanque. D'autre part, une attestation du P. Bañez à la fin d'une copie ancienne, la copie d'Albe, porte la date de 1575. Mais de 1571 à 1575 quelle est la date précise ? Les arguments sont ici peu probants : Celui de Jérôme de Saint-Joseph, prétendant que si les Conceptos étaient postérieurs à 1573, date de composition des Fondations, la Sainte y parlerait non de deux livres déjà composés mais de trois, ne vaut rien ; car, comme nous l'avons dit, la

Sainte ne considérait pas les *Fundaciones* comme un livre, surtout comme un livre sur l'oraison. L'argument de Silverio prouve seulement que la Sainte n'a pas *commencé* les Conceptos à Ségovie en 1574. Celui des Carmélites de Paris, basé sur une déclaration d'Anne de l'Incarnation[1], interprétée il est vrai, mais dans un sens très plausible, semble prouver au contraire que Térèse écrivit à Ségovie. Ce ne pouvait être le *Castillo*, composé seulement en 1577. Ce devait donc être les *Conceptos*.

Il y a moyen de concilier ces arguments qui ne sont contradictoires qu'en apparence. La Sainte peut ne pas avoir écrit ces *Pensées* d'un jet mais bien, comme il est plus probable, d'après ses loisirs et sa ferveur.

Elle peut les avoir commencées (le lien dans les idées en est plus relatif que dans d'autres œuvres) à Salamanque dès 1571, ou à Albe, ou à Avila, et les avoir terminées à Ségovie en 1574 où Anne de l'Incarnation l'aura vue à l'œuvre. C'est alors qu'elle les aura montrées à Yanguas, qui lui ordonna ce que l'on sait.

On a cru dès le début, d'aucuns croient encore, que nous ne possédons qu'un fragment de cette œuvre. Je ne connais pas d'argument sérieux en faveur de cette hypothèse. Les dernières paroles du chapitre VII, le dernier, semblent au contraire indiquer une fin : « Je ne veux pas m'étendre davantage sur cette matière. Lorsque je commençai cet écrit, (il y a déjà du temps semble-t-elle dire), mon intention était seulement de vous donner, pour votre consolation spirituelle, le sens de quelques paroles des Cantiques (*algunas*) ; m'étendre davantage serait témérité. Et Dieu veuille que je ne sois pas tombée dans ce défaut ».

Isabelle de Saint-Dominique, le seul témoin qui affirme avoir vu l'original, ne parle d'ailleurs que de

1. Cfr. Polit, *Œuvres complètes de S. T.*, t. V, p. 369.

« *unos cuadernillos* », quelques fascicules ou feuillets.

De plus, à travers toute l'œuvre, on sent le désir de la Sainte de faire un court résumé de ses doctrines à l'usage de ses filles. A deux ou trois reprises, p. ex. au ch. IV, elle renvoye aux livres plus étendus sur la matière.

Enfin, si l'on veut se donner la peine d'étudier le plan de ce petit traité, on verra qu'il est complet. Comme le *Camino*, il renferme une partie ascétique (ch. I, II, III) et une partie mystique : quiétude et union (IV, V), extase (VI), mariage spirituel (VII), le tout brossé rapidement et comme en résumé.

Ce qui confirme cette opinion, c'est que les copies anciennes n'ont toutes que ces sept chapitres, sans plus. Et cependant ces mêmes copies ont d'autres divergences, ce qui prouve qu'elles n'ont pas été prises sur le même texte. Ceci porte le P. Silverio à croire que la Sainte a fait de ses *Conceptos*, comme de la plupart de ses autres œuvres, une double rédaction.

Le style des Pensées semble se ressentir de l'époque où cet ouvrage fut composé et de la manière dont la Sainte le rédigea. Il est moins véhément que les *Exclamations*, car après le Mariage spirituel, au moins pour quelque temps, Térèse n'éprouve plus ces transports violents, mais une sensation de calme plénitude. Elle chante la paix. Elle chante avec sublimité les joies de l'ivresse et de la satiété spirituelles. L'allure parfois un peu traînante et le lien relatif entre les idées, semble indiquer que Térèse composa cet opuscule péniblement, à intervalles irréguliers et courts ; sa charge de prieure à l'Incarnation et la fondation de Ségovie hâchaient son temps et lui laissait fort peu de loisirs.

Nous possédons quatre copies anciennes des *Pensées sur le Cantique*. Ce sont les copies d'Albe, de Consuegra, de Baeza et de Las Nieves, ainsi nommées d'après les monastères où les découvrirent, au milieu du XVIII[e] siè-

cle, les PP. Diego du Saint-Esprit et André de l'Incarnation [1]. Deux de ces copies, celles d'Albe et de Baeza, ont de grandes affinités ; elles correspondent à peu près au texte de l'édition princeps de Bruxelles. Deux autres, celles de Las Nieves et de Consuegra, assez semblables entre elles, sont plus courtes ; mais on y trouve d'assez longs passages qui ne figurent point dans les premières.

Louis de Léon, encore plein de ses déboires avec l'Inquisition, ne s'aventura pas à publier cet écrit. Ce fut la Mère Anne de Jésus et le P. Gratien, tous deux en Belgique, qui firent imprimer les *Conceptos*. L'édition vit le jour à Bruxelles, chez Roger Velpius et Hubert Antoine (1611). Une naïve gravure sur bois représente en première page Jésus-Christ assis et liant d'un ruban le cœur que la Sainte à genoux lui présente ; on lit en dessous le vieux texte :

« *Ic sal dit hertken also wel becknoopen,*
Dat my niet en sal connen ontloopen ».

Cette édition est faite vraisemblablement sur la copie d'Albe, dont le P. Gratien, qui en prenait à son aise avec les écrits de la Sainte, ne craignit pas de s'écarter çà et là. Silverio pense qu'il employa également une copie faite à la dérobée par une religieuse, mais qui ne nous est pas parvenue.

Une seconde édition parut à Bruxelles l'année suivante.

Dès 1611, une caisse de volumes de la princeps des *Conceptos* et de celle des *Fundaciones* avait été expédiée par Gratien à Bruges, à Diego de Aranda, qui se chargea de la faire passer en Espagne [2]. L'Inquisition ne fit pas de difficultés à l'entrée ni à la diffusion de ces ouvrages. Déjà en 1613 on en fit une édition à Valence ;

1. Pour description détaillée, v. Polit, t. V, p. 381 et suiv. — 2. Lettres du P. Gratien (12 avril et 18 août 1611) à sa sœur au monastère de Séville.

une autre à Madrid en 1615 ; deux autres, à Valence et à Saragosse, en 1623. Dans l'édition d'Anvers, chez Moretus, 1630, l'Inquisition fit supprimer les gloses de Gratien conformément à un décret paru, interdisant de commenter le Cantique en langue vulgaire.

Dans son édition des œuvres de 1861 pour la collection Rivadeneyra, La Fuente utilisa la transcription des quatre copies exécutées par les Carmes au XVIII[e] siècle et qui avait passé des archives générales de l'Ordre, réunies au Couvent de Saint-Herménégilde, à la Bibliothèque Nationale de Madrid. Son travail se ressent de procédés critiques souvent arbitraires.

Le P. Silverio dans l'édition de Burgos (1917) donne avec toute l'exactitude possible le texte de la copie d'Albe en y intercalant, non sans en aviser le lecteur, les quelques paragraphes propres à la copie de Consuegra. Il donne également en appendice le texte de Baeza, de Consuegra et de Las Nieves.

IV. Manière de visiter les Couvents de Carmélites Déchaussées.

Le 22 mai 1578, la Sainte écrivait à Gratien : « Antonia nous a raconté tous les ordres que Votre Paternité avait donnés. Il y en a tant que nous en avons toutes été scandalisées. Veuillez croire, mon Père, que ces monastères vont bien et n'ont pas besoin qu'on les charge de cérémonies supplémentaires. Par charité ! que Votre Paternité ne l'oublie pas, mais qu'elle s'efforce toujours de faire observer les constitutions, sans plus ; si on les observe bien ce sera déjà beaucoup ».

Le P. Gratien n'avait pas ce seul défaut ; il était aussi trop doux dans ses visites ; il prêtait trop volontiers l'oreille aux fables des hystériques ou s'en laissait conter par les prieures. Ce n'était pas la première fois que Sainte Térèse le lui reprochait. Depuis trois ans qu'elle

le connaissait, elle avait eu le temps de l'observer. Elle dut lui en parler dès le début. Ce sera dans une de ces occasions que le P. Gratien lui ordonna, car il était d'une humilité extrême, de lui écrire en quelques pages quelle serait d'après elle « la meilleure *manière de visiter les Couvents de religieuses déchaussées* ». La Sainte, prise au mot, ne put refuser ; elle avoue que ce lui fut « une très grande mortification et qu'elle le fit avec une répugnance sentie ».

Quand cela se passa-t-il ? On n'est point d'accord sur la date. En terminant son opuscule la Sainte demande à Gratien, en retour de la mortification que cet écrit lui a coûtée, de lui rédiger à son tour quelques avis pour les Visiteurs ; « car, dit-elle, je compte me mettre maintenant à achever la rédaction des Fondations et on pourrait très utilement les y ajouter ». Il est clair qu'il ne s'agit pas de ses quatre dernières fondations mais de la rédaction commencée en octobre 1576 et qu'elle considérait comme l'achèvement définitif des neuf chapitres écrits antérieurement (voir ci-dessus p. 434). En ce cas la date de 1576 s'impose. La Sainte était écrasée d'occupations à cette époque. En juillet, elle avait écrit à son frère pour lui demander les papiers nécessaires à sa rédaction des *Fondations*. En les attendant, c'est-à-dire au mois d'août ou de Septembre, peut-être trouva-t-elle le temps de rédiger ces quelques avis. C'est aussi l'opinion du P. Silverio (t. VI, p. XXXIV).

L'autographe, qui originairement ne portait pas de titre, repose avec les Mss. du *Camino* et des *Fundaciones* dans le petit Camarin intérieur de l'Escorial. Il est de dimensions plus petites, mais est relié de même. L'écriture en est claire, sans corrections. Contrairement aux habitudes de l'auteur, le texte est divisé en paragraphes.

On se représente la Sainte, accablée d'occupations, mortifiée aussi de devoir donner ainsi des leçons à nos

Supérieurs et pressée d'achever cette tâche ingrate, mais satisfaite néanmoins d'avoir l'occasion de dire nettement sa façon de voir dans une question si importante, écrivant sans relire mais non sans réfléchir. Le style est net, rapide, incisif. Si la grammaire souffre un peu de la vélocité de la plume, la syntaxe au contraire ne perd rien à la rapidité de la pensée. Et ce style clair, alerte, coulant de source, même sans se préoccuper de la question de date, fait penser tout naturellement au style de la seconde partie des *Fondations*.

L'opuscule lui-même est un petit chef-d'œuvre de mesure et de finesse psychologique. Comme dans les Constitutions, la Sainte sait trouver le juste sentier entre la faiblesse et la rigueur excessive. Elle fait preuve d'une géniale perspicacité dans ce qui concerne la psychologie de la femme et la manière de la gouverner. Le Visiteur, dit-elle, doit être bon et affable mais bien laisser entendre aux religieuses que pour les points essentiels de la Règle il ne cédera à aucun caprice. Il ne doit pas s'en laisser conter par les simples, les mécontentes, les hystériques ; qu'il soit convaincu que les religieuses peuvent avoir quelquefois raison contre les prieures. Il doit s'enquérir des moindres détails concernant la marche du monastère : les biens de la communauté, le travail manuel, la charité fraternelle, les conversations, les amitiés, le chant, etc., car là, dit la Sainte, où, comme dans nos monastères, il n'y a pas de grandes occasions de péché, le démon s'insinue par les toutes petites. Que le Visiteur ne permette pas aux prieures d'imposer aux religieuses des pénitences « de leur invention » ou des additions à la Règle ; que lui-même ne surcharge pas les pauvres religieuses qui ont déjà assez à supporter cette Règle et à retenir leurs obligations ; qu'il soit bon, mais qu'il laisse sentir qu'il agit non d'après des rapports mais d'après ses convictions à lui, car « ce qui importe surtout pour gouverner des femmes, dit-elle, c'est

qu'elles sachent qu'il y a une tête et que celle-ci ne changera pas « *por cosa de la tierra* » !

L'édition princeps du « *Modo de Visitar* » est celle de Madrid, 1613, chez Alonso Martin, publiée par le P. Alonso de Jesus Maria sous forme d'un tout petit volume de 102 sur 77 mm. Il est aujourd'hui presque introuvable ; je n'en connais pas d'autre que celui que m'a montré le P. Silverio.

D. Francisco Herrero Bayona a donné du manuscrit original une édition photolithographique (1883) en même temps que celle du *Camino de Perfecion*.

L'édition critique de Burgos publie l'œuvre au tome VI (1919).

III. — Les petits écrits détachés

I. Les Avis.

La Mère Térèse avait lu beaucoup de livres de spiritualité. Elle en avait écrit elle-même. En plus du bon sens naturel de sa race qui s'affectionne aux *dichos*, et qui chez elle était grand, elle avait acquis par là le bon sens surnaturel, qui s'exprime volontiers en paroles de sérénité et de sagesse.

C'est bien souvent sous cette forme brève et lapidaire que la grande Prieure, qui savait le prix du silence et celui du temps, donnait à ses filles de substantiels enseignements. C'est l'origine des *Avisos de la Madre T. de J. para sus monjas*. Nous en possédons 69. Ce sont autant de perles où brille dans tout son éclat le bon sens étonnant de la Réformatrice. Si les idées n'en sont pas toujours d'elle, au moins les a-t-elle repensées pour son compte ; elles sont dignes de son esprit comme la forme l'est de sa plume. « Nous avons trouvé ces avis parmi ses papiers, dit Gratien[1] ; je ne sais si elle les a composés

1. *Dialogos sobre la muerte de la M. Teresa de Jesús.* Publiés en 1913, Burgos, p. 185.

ou si ce sont ses confesseurs qui les lui ont donnés ». Pourtant une tradition constante les lui a attribués dès le début. Peut-être n'ont-ils jamais été que des avis oraux. Marie de Saint-Joseph dit cependant : « Je sais que la Mère Térèse a écrit quelques avis spirituels pour ses filles [1] ».

Quoi qu'il en soit, nous n'en possédons pas d'autographe authentique. Les cadres que conservent les Carmélites de Sainte-Anne à Madrid et les autres autographes que possèdent les religieuses du monastère de las Maravillas et les Dominicaines de Santo Domingo el Real à Madrid, les Carmélites de San Stefano Rotundo à Rome, et les Clarisses de Séville, ne sont guère, d'après les érudits, que des reconstitutions, faites sur l'une ou l'autre édition imprimée, à l'aide de lettres découpées dans d'autres autographes de la Sainte.

Il existe au Couvent des Carmélites d'Antequera une copie ancienne des *Avis*. Elle présente certaines divergences accessoires de texte avec les éditions imprimées.

Les 69 *Avis spirituels* ont été imprimés pour la première fois à la suite du *Camino* dans l'édition d'Evora par D. Teutonio de Bragance en 1583. Ils furent réimprimés avec la même œuvre dans l'édition de Gratien, Salamanque, 1585. Enfin Luis de Léon les mit dans l'édition des Obras de 1588. Depuis lors ils ont figuré dans toutes les éditions.

Ces éditions donnent-elles tous les Avis ? Non, mais seulement une sélection faite par le P. Alonso de los Angeles, provincial des Déchaux d'Aragon et le P. Gratien, ainsi qu'il ressort de la déposition du même P. Alonso.

Signalons l'édition photolithographique du Chanoine Herrero Bayona (1881) reproduisant les 30 Avis du couvent de Sainte-Anne à Madrid et celle de son colla-

1. Information de Lisbonne.

borateur, A. Selfa, reproduisant les 9 premiers avis. Cette dernière manque d'indications critiques. L'édition de Burgos (t. VI, 1919) donne le texte de Salamanque édité par Gratien et, en appendice, le texte imprimé d'Evora et celui de la copie d'Antequera.

II. Pensamientos y Sentencias.

Dans l'édition de Burgos se trouvent réunis sous ce titre seize fragments. Ce sont des annotations de pensées trouvées par ci par là, sans connexion entre elles, écrites par la Mère soit pour garder présente à la mémoire quelque parole lue dans un livre, soit pour se rappeler une idée personnelle à développer à ses filles, soit pour d'autres motifs inconnus.

Les quatre premières étaient écrites sur un feuillet de son bréviaire. Les Carmélites de Médina del Campo qui gardent cette relique conservent aussi cet autographe qui, à une date déjà ancienne, a été reconstitué au moyen des lettres mêmes de l'original. La cinquième se trouve chez les Carmélites de Salamanque. Ce n'est pas un autographe authentique, mais une reconstitution au moyen de lettres et d'une signature empruntées à d'autres documents de la Sainte.

Les autographes des cinq pensées suivantes se vénéraient au XVIIIe siècle au couvent du Désert de la Isla. Le P. André de l'Incarnation en prit alors une copie fidèle. Le P. Silverio possède cette copie. Le P. Antoine de Saint-Joseph les imprima pour la première fois au tome IV des Lettres, fragment LXXXVI. Le Ms. 12763 de la Bibl. Nac. a la première avec le titre : *Remedio para las persecuciones y injurias*. Palafox la donne au tome I des Lettres de la Sainte. La seconde, la troisième et la quatrième se retrouvent dans les Recueils des *Relations* d'Avila, de Tolède et de l'Académie d'Histoire.

Ces mêmes recueils renferment également la seizième et dernière pensée.

III. Réponse a un défi spirituel.

Dans la seconde moitié du seizième siècle la littérature chevaleresque avait, sous l'influence de la réaction religieuse, tourné complètement à la « Caballeria celestial ». La « Rosa fragante » comptait de nombreux lecteurs dans les cloîtres, et cette littérature « a lo divino » avait grande vogue parmi les personnes pieuses. Il était du dernier bon goût de s'envoyer entre dévots des défis d'amour divin. La chose se pratiquait dans les couvents et il n'était pas rare de voir les communautés d'un même ordre ou d'ordres différents, parfois d'une ville à l'autre, se provoquer mutuellement à des joutes pieuses. Il s'agissait d'exploits dévots à accomplir : prières, macérations, austérités et mortifications de tout genre. L'une partie dépêchait un cartel ; l'autre partie relevait le défi en signant le cartel et le renvoyait en énumérant parfois à son tour ses exploits. Chacun pouvait entrer en lice comme Chevalier spirituel. Il suffisait de se faire inscrire au cartel pour un exploit déterminé. Comme dans les tournois, il y avait un champion en titre, le *Mantenedor* ; il y avait aussi, comme en tout roman de chevalerie qui se respecte, un chevalier inattendu, inconnu, mystérieux, le *Venturero*, l'aventurier.

Tous ces éléments se retrouvent dans les quelques pages intitulées : *Respuesta a un desafio espiritual.* C'est un document extrêmement curieux de littérature « a lo divino » et de mœurs conventuelles.

Quels sont les auteurs du cartel auquel Sainte Térèse répond ? La question est obscure. On présume que ce sont les Carmes de Pastrana. C'étaient les émules des religieux de Duruelo. Établis dans leurs cavernes

depuis 1569, ils s'y livraient comme eux à des macérations effrayantes. C'est précisément sur ce terrain de mortifications corporelles qu'ils avaient défié la Mère Térèse et ses filles. La Sainte déclare que sur ce terrain elle est battue d'avance ; que par conséquent elle ne peut relever le défi. Mais elle provoque à son tour le Champion, *el Mantenedor*, à sortir de sa caverne et à combattre au grand jour sur un terrain de mortifications plus spirituelles où il risque fort d'être honteusement battu. Puis elle énumère le nom de ses filles qui entrent en lice et les exploits qu'elles veulent accomplir.

Les noms cités appartiennent à des religieuses de l'Incarnation, et comme dans le document Térèse est appelée « Madre Priora », celui-ci doit donc dater du temps où elle était prieure à l'Incarnation, c'est-à-dire entre 1571 et 1574, et plus spécialement de 1572. A ce moment Gratien venait d'entrer à Pastrana et l'on parlait beaucoup de ses austérités. D'autre part, à cette date, saint Jean de la Croix était, avec le P. Germain, confesseur à l'Incarnation. Dans l'hypothèse où les Carmes de Pastrana seraient bien les destinataires de la réponse, le *mantenedor* serait donc Gratien et le *venturero* qui combat du côté de Térèse et de ses filles ne serait autre que saint Jean de la Croix.

Ce qui confirme cette hypothèse, c'est l'exploit de Térèse elle-même par lequel se termine ce morceau : « Le chevalier, dit-elle, qui chaque jour saura prendre une résolution bien déterminée de souffrir toute sa vie un supérieur très sot et vicieux et grand mangeur et joueur et de mauvais caractère, Térèse de Jésus lui donne à chaque fois la moitié de ses mérites quotidiens dans la communion et dans les grandes souffrances qu'elle endure ».

Or, ceci est une pointe et une allusion très fine aux déboires qu'avait connus la petite communauté de Pastrana. En l'absence de saint Jean de la Croix, un

maître de novices sans jugement avait tout bouleversé ; saint Jean qui était alors à Alcala pour la fondation du fameux collège Saint-Cyrille, avait dû revenir en hâte pour y mettre ordre ; et on se souvenait encore à Pastrana de tout ce que le « prelado necio » avait fait endurer.

Nous n'avons plus aujourd'hui comme autographe de la *Réponse* que les quelques lignes qui expriment l'exploit de la Prieure. Ce document est conservé chez les Carmélites de Guadalajara. Le reste de l'autographe est signalé jusqu'au XVIIIe siècle comme existant chez les Carmélites de Burgos. Ce couvent ayant été incendié en 1808 par les troupes françaises, il est probable que l'autographe a péri avec beaucoup d'autres pièces.

La *Réponse* fut publiée pour la première fois dans l'édition des *Obras* de Doblado (1778). D'après une note marginale du Ms. 6615 de la Nacional, l'original, à ce moment déjà, n'était plus complet. Il y manquait cinq pages.

L'édition de Burgos (1919) publie la *Réponse* d'après les corrections inédites que renferme le Ms. 6615, p. 393, corrections faites sur l'autographe, vers le dernier tiers du XVIIIe siècle.

IV. Le Vejamen.

Le petit écrit précédent nous ramenait aux mœurs de « chevaleries pieuses » de l'époque ; celui-ci nous en rappelle les mœurs universitaires. Le mot *vejamen* signifie examen critique ou mieux vexation. Après avoir été interrogé solennellement dans la Salle des promotions de l'Université, et avant sa proclamation, le candidat au grade de docteur devait subir le *Vejamen*. C'est une sorte d'examen burlesque où le malheureux était criblé par ses camarades et ses professeurs de critiques ou

d'éloges bouffons. « Un professeur de l'Université relevait ses défauts physiques, intellectuels et moraux, tandis qu'un autre rehaussait au contraire toutes ses qualités. L'Espagne a conservé cet usage jusque vers 1830 [1] ».

Vers 1576, Sainte Térèse avait entendu une parole intérieure dont elle ne parvenait pas à pénétrer le sens mystique. Le Seigneur lui avait dit : « *Buscate en mi*, cherche-toi en moi ». Pour en avoir l'interprétation exacte, elle consulta son frère Lorenzo de Cepeda, très avancé déjà dans les voies spirituelles, et ses confidents habituels, François de Salcedo, Julien d'Avila et le P. Jean de la Croix. Ceux-ci prirent la chose très au sérieux. Ils s'assemblèrent au parloir de San José à Avila pour en conférer et consultèrent même, semble-t-il, les religieuses du monastère. Le bon évêque d'Avila, D. Alvaro de Mendoza, qui assistait peut-être à leur *tertulia*, les engagea à mettre chacun par écrit leur opinion sur la question posée ; puis il remit le tout à la Mère Térèse en la chargeant d'en faire le *Vejamen*.

Celle-ci, toujours obéissante, prit sa plume la plus alerte et, bien que fatiguée d'avoir écrit des lettres durant toute la nuit précédente, rédigea en un tour de main ce petit chef-d'œuvre de finesse, de vivacité et de spirituel badinage. Elle n'est pas satisfaite : Le « saint gentilhomme d'Avila », auditeur assidu des cours de théologie chez les Dominicains, se voit menacé de l'Inquisition pour avoir dit en terminant qu'il n'a écrit que des sottises après avoir truffé son texte de citations de saint Paul. Quant à Julien d'Avila « qui a bien commencé mais qui finit mal », il a « le mérite d'être moins long que le Père Jean de la Croix ». Celui-ci se perd dans des considérations sublimes et dont il faut lui être reconnaissant, « mais qui n'ont que le tort de n'avoir

1. P. Grégoire de Saint-Joseph, *Lettres de sainte Thérèse*, Pustet, Rome, 1905 t. II, p. 52.

rien de commun avec la question posée ». Enfin le bon Lorenzo se fourvoie manifestement « dans des questions auxquelles il n'entend rien » ; c'est montrer peu d'humilité, — il l'avoue d'ailleurs — que de se mêler de choses aussi sublimes ; mais il a répondu en vers, et cela vaut qu'on lui pardonne. Une lettre plaintive de Lorenzo, nous apprend que l'ironie lui fut pénible. Son illustre Sœur le consola. Elle s'y entendait d'ailleurs à merveille.

Si l'on réfléchit un instant à l'époque où fut écrit ce petit morceau, c'est-à-dire au début de 1577 [1], on est réellement stupéfait de la robustesse intellectuelle de la Sainte.

Nous avons dit déjà, à propos du *Château*, qu'à ce moment particulièrement difficile, elle était assiégée de soucis, écrasée de correspondance et dans un état de santé très précaire. Elle éprouve des maux de tête atroces ; particulièrement au moment d'écrire le Véjamen. « J'avais la tête tellement fatiguée ce jour-là, écrit-elle plus tard à Lorenzo en réponse à ses plaintes [2], que je ne sais comment j'ai même pu accomplir cette tâche ; je me trouvais, en effet, accablée d'affaires et de lettres ». Or un esprit bien éveillé, sain et bien reposé n'aurait pas plus de lucidité, de pénétration et de brillant que n'en a ici cette personne harassée de fatigue.

L'autographe du *Véjamen* est conservé chez les Carmélites de Guadalajara. La critique de la réponse de D. Lorenzo fait défaut. Le document est endommagé du fait d'avoir été jadis divisé en huit morceaux. Il fut édité pour la première fois par le Vén. Palafox dans le volume des *Lettres* de la Sainte (Saragosse 1657). Le P. Silverio, dans son édition critique des œuvres, Tome VI, (Burgos 1919), se base sur les corrections du Ms. 12764 de la Biblioteca Nacional.

---

1. La date exacte est discutée et discutable. Ce fut certainement avant la fin de janvier. Le P. Silverio assigne comme date le 1er janvier. Le P. Grégoire de Saint-Joseph veut que ce soit le 27.

2. Lettre du 10 février 1577.

V. Les Poésies.

« Tout cela est nécessaire pour supporter la vie ! » lança Térèse en passant devant la cellule d'Agnès de Jésus. Celle-ci se demandait précisément, tout en recopiant quelques vers de la Mère qui l'avait chargée de ce travail, comment une femme aussi sainte pouvait s'occuper de semblables enfantillages. « J'en demeurai si confondue, dit-elle, que je me prosternai à terre ».

C'est que Térèse n'aimait pas les saints renfrognés, « santos encapotados » comme elle les appelait. Elle s'était fait de la joie une habitude et aimait donner libre cours à ses sentiments ; et il lui arrivait de renvoyer à sa cellule, non sans l'avoir tancée vertement, la religieuse qui se permettait de trouver en un moment de délassement qu'il eût mieux valu se recueillir en oraison.

Parfois ses sentiments d'amour étaient si forts qu'elle ne pouvait plus les réprimer. Alors elle prenait son tambourin [1], sortait de sa cellule et, emportée par une ferveur croissante, se mettait à danser ; ses filles, c'était à l'heure de la récréation, accompagnaient le rythme de la danse avec des castagnettes ou en les imitant par des claquements de mains ; puis soudain la Mère se mettait à improviser, comme il est d'usage en Espagne et dans les pays méridionaux ; et sa voix, d'ordinaire rauque et peu propre au chant, était alors étrangement harmonieuse et douce.

Parfois cette ferveur lyrique atteignait un degré extraordinaire. « A ce moment, dit la Sainte elle-même, l'âme voudrait être toutes langues pour louer le Seigneur. Elle dit mille folies saintes qui vont droit au cœur de Celui qui la met ainsi hors d'elle. Je sais une personne

1. Il est encore précieusement conservé aujourd'hui à San José d'Avila parmi ses reliques.

(la Sainte elle-même), elle n'est point poète pourtant, à qui il arrive d'improviser alors des strophes émouvantes et qui disent fort bien sa peine... Tout son corps et son âme, elle voudrait les faire voler en éclats pour dire combien cette peine est délicieuse... [1] ».

De semblables poésies, composées en pleine ferveur, semblent parfois banales après coup, même à leur auteur. C'est le cas pour les Poésies de Sainte Térèse. Improvisées ou rédigées sous le coup d'une impression spontanée, elles ont les qualités et les défauts des compositions semblables. Elles en ont la ferveur du mouvement et une réelle inspiration, parfois même une certaine fraîcheur d'expression ; elles n'échappent pas toujours à la banalité et leur faiblesse technique est grande [2].

Bulles de savon, expression passagère d'un sentiment fugace, beaucoup sont aujourd'hui perdues. Pour celles qui nous restent il y a pénurie complète d'autographes. Ceux que l'on conserve sont plus que suspects, et l'auteur de l'édition photolithographique de 1884, M. Selfa, s'est laissé prendre une fois de plus à des reconstitutions de textes au moyen de lettres découpées.

Par contre un assez bon nombre de copies, recueils de poésies, florilèges, dévotionnaires, nous ont conservé le petit nombre de Poésies qui semblent authentiques. La plupart de ces recueils anciens ont été copiés à leur tour vers le milieu du XVIII[e] siècle, lors des travaux entrepris par les Carmes pour reviser et compléter les archives de l'Ordre. Ces transcriptions de recueils anciens sont aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale de Madrid. Les voici :

1. *Vie*, XVI. — 2. S. T. n'emploie que des mètres populaires, *coplas* ou *vilancicos* à l'exclusion des mètres savants, sonnets, tercets ou octaves.

Ms. 1400 : le plus important : transcriptions faites par le P. André de l'Incarnation

a) du Recueil de Tolède : en 1759. Recueil d'une grande autorité ; renferme 16 poésies de la Sainte.

b) du Recueil de Cuerva, intitulé *Vergel del Monte Carmelo* : en 1759 ; renferme 5 poésies dont une n'est pas de la Sainte.

c) du Recueil de Madrid : en 1760. D'après les Carmélites de Paris [1] ce recueil remonte à 1606 ; il contient 5 poésies.

d) du Recueil de Guadalajara : en 1763 ; contient 5 poésies.

Ms. 12764 : Transcriptions de Lettres de la Sainte par le P. Juan de Jesús María, vers 1620 : renferme (de la p. 321 à 331) 12 poésies ; sans indication d'origine mais très probablement, vu la date et la probité du copiste, sur des documents autorisés.

Ms. 12763 : copies de Lettres de la Sainte : vers la même époque ; renferme 3 poésies.

Ms. 5492 : transcription de petits traités de piété réunis par le P. Pedro de los Santos et Francisco de San Antonio vers le milieu du XVIIe siècle : renferme 13 poésies y compris les deux gloses ; exécuté probablement sur des documents anciens, conservés à Avila, mais avec peu d'exactitude. Ce Ms. mérite peu d'estime.

Ms. 7741 : réunion de poésies diverses copiées par le P. Manuel de Santa Maria, sur de vieux cahiers de religieux défunts du monastère de Duruelo [2] (?) en 1773 ; contient 4 poésies de la Sainte.

Ms. 12977[3] : 3 poésies sur deux feuillets qui ont appartenu au P. Antonio de la Madre de Dios. Datées de 1652.

---

1. *Œuvres*, t. VI, p. 325. — 2. Duruelo est une hypothèse ; car le mot indiquant la provenance de ce petit manuscrit a été raturé dans les quelques lignes écrites au XVIIIe siècle par le P. Manuel sur la couverture de parchemin.

Ms. 12411 et Ms. 860 : dévotionnaires dans lesquels on trouve la fameuse glose sur les mots : *Vivo sin vivir en mi*, etc. Le second porte la date de 1621.

Ms. 395 : Les Carmélites de Paris signalent ce Ms. pour la poésie : *Soberano esposo mio.* Elle y a comme titre : *Romance escrito por nuestra Madre Santa Teresa en la fondacion de Soria.* Silverio ne reconnaît pas l'authenticité de cette poésie.

L'édition de Burgos ramène à 31 le chiffre des poésies reconnues authentiques. Il faut être, en effet, extrêmement défiant de l'enthousiasme dévot. Il n'a cure de la propriété littéraire et se livre en l'honneur du Saint de son choix à des attributions fantaisistes.

C'est le cas pour Sainte Térèse. Ainsi « *Ven Muerte tan escondida* » qu'on lui attribue, figure parmi les *Rimas Sacras* de Lope de Vega. Ne parlons plus du sonnet célèbre,

« *No me mueve Dios para quererte* »

il a fait couler trop d'encre. Quel qu'en soit l'auteur, ce n'est certainement pas notre écrivain. Il y a pour cela deux arguments péremptoires. Le premier, c'est que la technique en est savante et que la Sainte ne connaît d'autre technique que la technique populaire ; le second c'est qu'aucun recueil ancien ne le lui attribue.

J'ai éprouvé une déception bien grande en constatant que la pièce,

« *En las enternas entrañas* »

n'était point sortie du cœur brûlant de Térèse. Ces quatre strophes chantaient si bien la Transverbération ! De plus elles rappelaient la fameuse poésie de Jacopone da Todi « *In foco l'amor mi mise* », et c'était un point de contact de plus, littéraire cette fois, entre l'âme de la grande Mystique espagnole et l'âme franciscaine. Enfin,

une légende raconte que la Mère fredonnait cette letrilla tandis qu'elle balayait les corridors du couvent ou qu'elle était à son rouet.

Il faut bien, hélas ! se rendre à l'évidence ; la pièce est de sa grande amie, l'illustre prieure de Séville et de Lisbonne, Marie de Saint-Joseph. Déjà la tradition la disait composée à Séville ; et la chronique portugaise de l'Ordre du Carmel la reproduit parmi les écrits que la grande prieure a laissés à Lisbonne.

Les *Noëls* sont extrêmement intéressants et le sujet inspirait beaucoup la Sainte. Ils sont tous « a lo pastoril » ; mais étant les plus naïfs, les plus populaires, et dès lors, les plus faciles des poèmes de notre écrivain, ils sont très suspects et l'un ou l'autre pourrait bien être l'œuvre d'une des filles de la Madre Teresa, qui n'était pas seule à improviser ce jour-là.

La splendide poésie de Soria

« Soberano esposo mio »

est-elle de la Sainte, comme le prétendent les Carmélites de Paris ? C'est fort douteux.

Mais aucune poésie n'a été plus malmenée que la plus célèbre de toutes, la fameuse glose : *Muero porque no muero.* D'abord les vers :

« Vivo sin vivir en mi
Porque tal vida espero
Que muero porque no muero »

ne sont point de la Sainte. C'est un estribillo populaire, comme le « *Veante mi ojos* », une letrille qui se chantait au couvent et que la Sainte a glosée. Gloser était une distraction littéraire de l'époque. Saint Jean de la Croix glosait aussi, et il glosa notamment cet estribillo. Or il se fit que certaines strophes de la glose de saint Jean étaient presque textuellement celles de la poésie de Sainte Térèse. Comme la Sainte avait composé sa

glose en 1571, après l'extase de Salamanque[1], et saint Jean de la Croix la sienne en 1578, on crut au plagiat. Il n'y eut pas de plagiat de la part de saint Jean ; il n'y eut qu'une confusion extrême entre les manuscrits, ainsi que l'ont démontré péremptoirement le P. Gerardo de San Juan de la Cruz[2] et le P. Silverio de Santa Teresa[3]. Les deux gloses sont bien différentes, mais on a pris dès le début l'habitude de joindre les strophes de Saint Jean aux strophes de Sainte Térèse en attribuant le tout à celle-ci. On crut aussi que la Sainte avait fait deux gloses de ce même estribillo. Elle n'en fit probablement qu'une seule dont les copistes dissocièrent les strophes.

Tout ceci est confirmé par l'examen de la copie la plus ancienne et la plus autorisée : la copie de Tolède. On n'y trouve qu'une glose unique réunissant toutes les strophes des gloses séparées, mais omettant les six strophes qui sont soi-disant communes à Térèse et à Jean de la Croix. Nous trouvons exactement le même texte dans une autre copie ancienne de cette poésie faite à Valladolid par la Mère Marie de Saint-Albert.

Il faut donc se résigner à ne posséder que 31 poésies de Sainte Térèse, à moins que la critique ne vienne encore rogner sur ce nombre. Après toutes les recherches faites minutieusement par les Carmes au XVIIIe siècle, dans des archives que les révolutions et les guerres n'avaient pas encore bouleversées et saccagées, il est peu probable que l'on en trouve beaucoup de nouvelles. Celles que

---

1. Bien que j'aie reproduit dans ma IIe partie, ch. IV, la légende qui veut que la Sainte ait improvisé sa glose immédiatement au sortir de l'extase, je reste assez sceptique devant cette tradition. Il est plus probable que la Sainte aura élaboré sa glose, à tête reposée si l'on peut dire, seule, dans sa cellule, mais étant encore sous le coup de l'événement, peut-être le jour même. — 2. *Obras del Mistico Doctor S. Juan de la Cruz*, ed. por el P. Gerardo de S. J. de la Cruz. Toledo 1914, t. III, p. 142. — 3. *Obras de S. Teresa de Jesus*, t. VI, p. LXII.

nous possédons suffisent à nous donner une idée du talent versificateur de la Sainte. Ce ne sont pas les poésies de Sainte Térèse, inférieures à celles de saint Jean de la Croix et de Louis de Léon, qui lui assureront la gloire littéraire.

IV. — L'Epistolaire

Sous bonne escorte, à bride abattue, par les routes d'Espagne, passaient les courriers du Roi. Plus modestes, sur leurs mules lentes, la charge posée d'équilibre sur le bât, et les pistolets dans les fontes de cuir battu à la mauresque, allaient de relais en relais les messagers de métier faisant le service entre deux villes.

A l'occasion, il fallait se servir de muletiers ou de messagers de fortune. Tous n'étaient pas également sûrs.

Au départ du courrier, on lui remettait une partie du port, généralement inscrit sur la missive. Le destinataire payait le restant à l'arrivée. L'expéditeur glissait parfois cette seconde partie de la somme dans son pli ; mais avec des messagers de fortune c'était dangereux[1].

A mesure qu'une époque s'éloigne de nous et que le souvenir se perd de ses coutumes et de ses mœurs, ses documents épistolaires, moins estimés d'abord par les contemporains, acquièrent pour nous un intérêt croissant. Ce sont des documents de vie ; ils nous aident à pénétrer jusqu'à l'individualité quotidienne et intime des personnes qui par delà les siècles nous attirent, et nous rattachent à celles-ci par ces mille détails minuscules qu'on chercherait en vain dans leurs grandes œuvres.

1. « Como es arriero puédese enviar aquí el porte. Cuando no, ya sabe lo que suelen hacer, que es poner a peligro las cartas ; porque nunca lo haga se lo digo ». (Carta del 5 oct. 1576 a Maria de San José). — « ¿ Que hay que hacer caso de cuatro reales ? Ellos no las dieron, si el que las (scil. cartas) llevaba entendió que iba algo dentro, no las daria » (Carta del 24 de Julio 1576 à D. Lorenzo de Cepeda).

Et cela est vrai surtout de Sainte Térèse. La collection de lettres que nous possédons d'elle est comme une autre histoire de sa vie où, à côté de la Prieure, de la Fondatrice, de la Mystique, nous voyons la simple femme de Castille, s'occupant d'affaires très prosaïques souvent, mais toujours utiles. Tout y entre, ses soucis les plus graves, comme la défense de sa réforme, et ses préoccupations les plus journalières, telle la commande de quelques poules pour le repas de la communauté. Elle écrit, toujours accablée d'affaires, en hâte, prenant sur son sommeil, sans jamais se relire, sauf de rares exceptions, dans ce charmant abandon de la conversation où elle excellait.

Sainte Térèse employait le feuillet de papier dans toute sa longueur sans le plier au préalable. De là, la grande dimension de ses autographes. Toutes les lettres ont comme entête les initiales JHS (Jésus), l'*h* médiane traversée d'une barre qui forme croix. Seules les lettres apocryphes portent d'autres entêtes. Le monogramme JHS placé au milieu du feuillet, vers le haut, commence généralement la phrase stéréotypée : *sea con V. Merced*, *Reverencia*, *Paternidad*, etc. D'autres fois, il reste isolé lorsque la lettre débute par une autre phrase.

La signature est toujours : *Teresa de Jesus*. La Sainte ajoute parfois, lorsqu'elle écrit à des personnes de distinction et desquelles elle est peu connue : *Carmelita*. Nous ne connaissons qu'une seule exception. C'est la lettre adressée en 1561 à son frère Lorenzo de Cepeda, qu'elle signe : *Doña Teresa de Ahumada*. A cette époque elle était encore à l'Incarnation où l'on usait du *tratamiento*.

« Envoyez-moi vite mon sceau, dit-elle à son frère, car je ne puis souffrir de sceller plus longtemps mes lettres avec cette tête de mort [1] ». Sainte Térèse, en

1. Lettre du 2 janv. 1577 à Lorenzo de Cepeda.

effet, fait usage de deux sceaux : l'un le monogramme du Christ, JHS, l'autre, la *Calavera*, ou la tête de mort. On voit par le passage cité auquel des deux allaient ses préférences.

La lettre écrite, le feuillet était plié de manière à ce qu'on n'en puisse violer le secret. Le pli était assuré au moyen d'une languette de papier introduite dans une ouverture pratiquée en travers du feuillet. Sur cette ouverture, après insertion de la languette, on posait le sceau. On écrivait ensuite l'adresse, certaines indications complémentaires, et le montant du port convenu d'après le poids du paquet et la distance. Comme nous l'avons vu, le port complet n'était payé qu'après livraison de la missive au destinataire.

Térèse en général ne datait ses lettres que du jour, rarement du mois. Elle ne mettait l'année que pour les lettres d'Amérique. La date du jour était en chiffres romains ; elle n'employait pas les chiffres arabes. D'autres fois elle citait le nom de la fête du jour ou du Saint de l'office. La prieure de Séville, Marie de Saint-Joseph, a daté de mémoire, mais souvent avec peu d'exactitude, beaucoup de lettres de Sainte Térèse. Certaines de ces dates ont été corrigées après coup par la Mère Marie de Saint-Albert.

La portion de l'épistolaire écrite au temps des intrigues de la persécution des Mitigés, particulièrement de l'année 1577 à 1579, présente un intérêt spécial. Comme les routes et les messagers étaient peu sûrs et que ses lettres pouvaient tomber entre des mains ennemies, Sainte Térèse employa à cette époque pour tous ceux dont elle parle, des surnoms destinés à dérouter les non-initiés. Et c'est, à travers toute cette partie de sa correspondance, une série de pseudonymes. *José* est le Christ ; *Angela* ou *Llorencia*, la Mère elle-même. Les anges sont les Inquisiteurs ; les aigles, les Carmes réformés ; les oiseaux nocturnes, au contraire, sont les miti-

gés ; les corbeaux désignent probablement les Jésuites; les chats sont les Mitigés ou certains prêtres ou religieux. Les papillons, las *Mariposas*, sont les Carmélites de la Réforme; les cigales, les *Cigarras*, sont les Carmélites de la Règle mitigée, peu astreintes au silence et à la réclusion. Enfin une série de noms propres dont l'identification peut être discutée : *Ardapilla* pour le licencié Padilla, *Carillo* pour le P. Jésuite Salazar, appelé aussi *Esperanza,* parce que Sainte Térèse l'espérait pour l'Ordre des Carmes, *Eliseo* ou *Pablo* pour Gratien, *Gilberto* pour le Nonce ou le Roi ; *Santelmo* désignait le Père Olea, Jésuite, *Joannes*, le général Rubeo, *Macario*, Antoine de Jésus, *Mathusalem*, le vieux Nonce Ormaneto, *Melquisedec*, le président du conseil royal Covarrubias, *Peralta*, l'orgueilleux Tostado, *Seneca* ou *Senequita*, saint Jean de la Croix, petit de taille et sentencieux.

Vers la fin de sa vie, et surtout au moment où, écrasée par cette correspondance intense qui la tenait parfois jusqu'à trois heures du matin, la Sainte sentit sa santé défaillir, les médecins lui défendirent d'y consacrer autant de temps. Elle se servit alors de secrétaires. Les mieux connues sont Isabelle de Saint-Paul et surtout Anne de Saint-Barthélémy, qui selon une tradition apprit à écrire en une nuit sur le commandement de la Mère.

Fatalement, beaucoup de lettres sont à jamais perdues. Les unes, les premières surtout, lorsque Térèse n'était encore qu'une simple religieuse ignorée, furent détruites comme dénuées d'intérêt ; d'autres furent mutilées par la dévotion des disciples ; ceux-ci rognèrent une signature, ceux-là en découpèrent les lettres pour reconstituer ou constituer des autographes ; d'autres s'en servirent comme talisman ou pour des usages de thérapeuthique dévote. Quelques-unes furent des signes de contradiction dans les pugilats que se livrèrent certains ordres religieux ou dans les contes-

tations qui surgirent au sein même de la réforme peu après la mort de la fondatrice. La Fuente estime qu'un tiers à peine de l'Épistolaire est parvenu jusqu'à nous.

On s'est livré à des conjectures multiples pour expliquer le fait, assurément étrange, que nous ne possédons pas une seule lettre à saint Jean de la Croix. Poursuivi et arrêté par l'Inquisition, racontent certains chroniqueurs, ce dernier se hâta de détruire ces lettres qu'il portait constamment sur lui. D'autres prétendent, avec plus de probabilité, que se sentant pour cette pieuse propriété quelque attachement sensible, l'ardent ascète de la Nuit Obscure aurait brûlé, en un jour de généreux renoncement, ces lettres auxquelles il tenait peut-être plus qu'à aucune autre chose au monde.

Dès les dernières années de la vie de Sainte Térèse mais surtout après sa mort, ses dévots commencèrent à apprécier la valeur de cette inestimable correspondance où battait encore le cœur de la Mère. Il se forma ainsi des groupes ou collections de lettres que leurs propriétaires conservaient jalousement. Il n'en fut malheureusement pas toujours ainsi de leurs successeurs.

On connaît aujourd'hui :

La collection des lettres adressées au Père Gratien. Celui-ci légua, en 1607, « un paquet de lettres de l'épaisseur de trois doigts » à sa fille spirituelle Da. Béatrice Ramirez de Mendoza, Comtesse del Castelar, qui fonda deux couvents : celui des Jéronimes déchaussées de Madrid, dit *las Carboneras*, et celui des Carmélites d'Alcala de Henarès. Elle leur partagea sa collection. Le couvent d'*Alcala* a conservé dix lettres ; celui des *Carboneras* de Madrid n'en a gardé aucune. Elles se sont dispersées comme des feuilles mortes.

La collection de Valladolid : Ce sont les lettres, — une bonne cinquantaine, — adressées à Marie de Saint-Joseph, qui fut aussi prieure à Lisbonne. En 1588, ces

lettres passèrent au Dr. José Sobrino Morillas qui se trouvait alors à Lisbonne. Celui-ci les remit à son frère, le Dr. Francisco Sobrino, qui recherchait en ce moment des autographes de la Sainte. Le Dr. Sobrino finit par les remettre aux Carmélites de Valladolid. C'est dans ces lettres que la Mère Marie de Saint-Albert corrigea les dates ajoutées approximativement et de mémoire par la Mère Marie de Saint-Joseph.

La collection de Séville : Elle comprenait environ une vingtaine de lettres. En 1610, les Carmélites de Séville en possédaient déjà une certaine quantité. Le Père Gratien et le Père Francisco de Santa Maria, après cette date, en ajoutèrent encore quelques-unes. Certaines se sont perdues, d'autres ont été mutilées. Lorsque le Père Thomas d'Aquin les copia, en 1760, elles étaient réunies en un volume superbement relié.

Les Carmes déchaussés de Madrid possédaient une dizaine de lettres.

Les Carmélites de Sainte-Anne à Madrid possédaient encore, au XVIIIe siècle, selon le témoignage du P. André de l'Incarnation, une collection importante de lettres. Elles n'en ont plus aujourd'hui que 4 dont certaines incomplètes ; parmi elles se trouve la plus ancienne en date, celle du 31 décembre 1561, adressée à Laurent de Cepeda.

Toutes les autres lettres de la Sainte se sont éparpillées dans les couvents d'Espagne ou ailleurs : Il y en a à Salamanque, à Calahorra, à Consuegra, à Guadalajara, à Saragosse, à Burgos ; il y en a même à l'étranger, à Paris par exemple. Inutile d'ajouter que l'examen de leur authenticité requiert une extrême prudence.

Malgré la dispersion de ces collections et la disparition d'un grand nombre de lettres, nous conservons heureusement des copies authentiques, exécutées sur ces collections anciennes. Ces copies, faites ou groupées pour les archives générales du couvent de Saint-Her-

ménégilde à Madrid, sont conservées aujourd'hui à la Biblioteca Nacional. En voici le relevé :

1) *Ms. 12764 :* Copie de 118 lettres, en 2 parties, avec d'autres documents [1], exécutée, vers 1620, par le P. Juan de Jesús María. Beaucoup de lettres sont apocryphes.

2) *Ms. 12763 :* Sans date, (probablement la seconde moitié du XVIIe s.), ni nom d'auteur. Contient 155 lettres. Parmi elles se trouve la partie de la collection des lettres au P. Gratien encore conservée à ce moment aux *Carboneras* à Madrid.

3) *Ms. 13245 :* C'est la superbe copie faite au milieu du XVIIIe siècle, en même temps que celle des autres œuvres de la Sainte, par les PP. André de l'Incarnation, Manuel de Sa. Maria, Thomas d'Aquin, pour les archives de Saint-Herménégilde. Elle renferme la collection de Valladolid (copie exécutée en 1757), la collection de Séville (copie exécutée en 1760 par le P. Thomas d'Aquin) et des copies de lettres de Salamanque et d'autres points de Castille.

4) *Ms. 18741^{22}:* autre cahier, copie de quelques lettres.

5) *Mss. 6613, 6614 et 6615 :* contiennent des lettres corrigées.

6) La Fuente (qui ne donne pas les n^{os} des Mss. de la B. N., non encore classés en 1861), prétend que les Carmes de Madrid devaient posséder dans leurs archives de Saint-Herménégilde encore deux manuscrits ; ils sont en effet constamment cités par le P. André de l'Incarnation, sous les n°s 10 et 28. Il ne les a pas découverts à la B. N. Jusqu'à ce jour on n'a pas été plus heureux.

En 1636, à Madrid, dans l'édition des Œuvres, chez Diego Diaz, fut imprimée pour la première fois une

1. Nous avons déjà cité ce Ms. à propos des Poésies. v. p. 461.

lettre de Sainte Térèse. Un demi-siècle se passa avant qu'une édition conséquente des *Lettres* vît le jour. On n'en voyait d'ailleurs pas l'utilité, ou l'on avait des raisons pour ne pas publier ces lettres.

En 1657, parurent à Saragosse 65 lettres annotées d'après une compilation basée sur celle de Juan de Jesus Maria, par le Vén. Palafox.

A la mort de Palafox il restait encore 107 lettres non éditées. L'Ordre en confia l'annotation au P. Pierre de l'Annonciation. Ce travail fut publié en même temps que celui de Palafox, en 1674, dans l'édition des *Obras* chez Francisco Foppens, à Bruxelles. C'est la première fois que sont imprimées au complet toutes les lettres inventoriées jusqu'alors.

Il fallut attendre jusqu'en 1778 l'édition de Doblado (Madrid) pour voir publier 82 lettres nouvelles. En 1793, la même édition donna en un volume supplémentaire 77 lettres avec 87 fragments. Malheureusement ces éditions n'utilisèrent pas les travaux exécutés entre-temps par le P. André de l'Incarnation et ses compagnons. Et bientôt les événements politiques du début du XIXe siècle allaient retarder jusqu'en 1861 cette utilisation nécessaire.

En attendant, des traductions, paraissant à l'étranger, ajoutent des lettres nouvelles. Celle de l'abbé Migne (1840-45 et 1859-60) publie trois lettres inédites.

L'édition des *Obras* de Palomino (1851) donna ces lettres pour la première fois en Espagne.

En 1861 parut l'édition de Rivadeneyra. Grâce à l'utilisation des travaux des Carmes du XVIIIe siècle, D. Vicente La Fuente parvint à mettre au jour 403 lettres de la Sainte, dont un grand nombre d'inédites. Ce travail ne saurait être définitif. Il exige une révision complète due à une étude plus approfondie des documents du XVIIIe siècle, beaucoup de lettres publiées

par La Fuente ne présentant pas les garanties d'authenticité suffisantes.

Ce même travail a été repris par le P. Grégoire de Saint-Joseph pour sa traduction française des *Lettres de Sainte Thérèse*. En ajoutant certains fragments inédits, des lettres nouvelles, et d'autres documents d'apparence épistolaire, comme le *Vejamen*, l'auteur de cette traduction porte le chiffre des Lettres, dans sa 2e édition, à 452. Toutefois ce travail qui, pour l'appareil critique, diffère peu du précédent et s'appuie visiblement sur lui, éveille les mêmes appréhensions.

Espérons que sous ce rapport pleine satisfaction nous sera donnée par les derniers tomes, impatiemment attendus, de l'édition de Burgos.

CHAPITRE IV

LA VALEUR ESTHÉTIQUE ET LITTÉRAIRE DE L'ŒUVRE

PARAGRAPHE I

LA COMPOSITION, L'EXPOSITION, LE RÉCIT.

« J'écris comme je parle, je n'ai d'autre souci que d'employer des mots qui signifient bien ce que je veux dire, et je le dis le plus simplement possible ; l'affectation ne convient à aucune langue [1] ». Ces préceptes littéraires nouveaux, rédigés vers 1533 par son illustre contemporain, l'humaniste Juan de Valdès dans le *Dialogo de la Lengua*, Sainte Térèse aurait pu les signer. Elle aussi déclare « raffoler de clarté et de simplicité [2] ». « Je n'ai point voulu, dit-elle, mettre à cette œuvre (la *Vida*) plus de soin ni de temps qu'il ne m'en a fallu pour l'écrire ; je n'ai fait que relater ce qui s'est passé en moi avec toute la simplicité et l'exactitude possible [3] ».

Autant que de sa langue, la caractéristique de son style est donc une spontanéité absolue, maintenue dans de justes limites par son infaillible instinct de la mesure.

I

Cette spontanéité s'étend d'abord à la composition. Pas d'édifice savant, ni de plan laborieusement écha-

1 *Dialogo de la lengua*. Édit. Boehmer : Romanische studien, t. XXII, 1895. — 2. Lettre du 8 nov. 1581 à Marie de S. Jos. — 3. Vida XL.

faudé. Notre écrivain trouve le sien au courant de la plume : « J'écris comme le Seigneur me donne à entendre ou selon que je me rappelle, car ne sachant pas d'avance ce que je vais dire, je ne saurais écrire d'après un plan apprêté ; et je crois que le mieux est qu'il n'y en ait point [1] ».

Il est du moins toujours des plus simples : La *Vida* est écrite au fil des souvenirs ; dans les *Fundaciones* Térèse ne fait que rédiger les notes de son carnet de route ; les *Conceptos* ne sont qu'une glose autour de quelques textes ; au fond du *Camino*, du *Castillo* et du petit Traité de la prière dans la *Vida*, il y a une image centrale, un cadre à idées, qui n'a même pas toujours le mérite de l'originalité.

Prenons par exemple le *Castillo*, le plus « composé » de ses ouvrages : La Sainte prétend en avoir conçu le plan dans une vision [2]. Quoi qu'il en soit, elle répartit ses idées en gradation ascendante de sublimité, en sept séries de demeures d'un même château de lumière. Elle respecte jusqu'au bout cette architecture générale. La proportion des divers corps de logis est déjà relative. Telle demeure comprend un seul chapitre ; telle autre en comporte onze. Toutefois l'harmonie idéologique reste intacte. Qu'on veuille remarquer ici que si l'idée chez Térèse déforme fréquemment le plan, jamais le plan ne déforme l'idée. Mais lorsque nous pénétrons dans les différentes chambres, nous voyons qu'il y règne dans l'ornementation et dans l'ameublement, c'est-à-dire dans l'agencement des concepts secondaires, tout le gracieux désordre coutumier à notre écrivain. Par là, la Sainte se sépare nettement de toute littérature savante, comme *la Divine Comédie* et *le Paradis perdu*, où divisions et subdivisions du plan sont proportionnées jusque dans les détails.

---

1. *Chemin*, prologue. — 2. V. ci-dessus P. III, ch. II et III.

Bien que l'on puisse préférer la spontanéité un peu désordonnée de la Sainte à une répartition scolastique souvent froide et sans vie qui donnerait à son œuvre le dur aspect d'un traité de théologie, l'absence de plan raisonné, dans une œuvre didactique comme la sienne, entâche celle-ci d'indéniables défauts.

Sainte Térèse tombe dans des redites. Elle les soupçonne mais passe sans les contrôler. Elle saute à pieds joints dans des digressions interminables : « Comme je me suis éloignée de mon sujet ! », dit-elle, mais elle continue sans les supprimer. Enfin certains chapitres sont souvent si décousus que cela tourne au bavardage. Mais comme un souci d'académisme aurait nui à son style ! car toujours son babil est agréable et ses digressions intéressantes.

Térèse, qui n'avait aucune prétention au beau langage, avait néanmoins assez de goût pour sentir la première ces imperfections ; mais elle se calomnie lorsqu'elle dit : « mon style est pesant », « il ne peut que vous fatiguer », « il manque d'élégance [1] ».

Ces défauts n'ont pas échappé à ses panégyristes. Certains d'entre eux les ont érigés en qualités ; d'autres, surtout les Romantiques, ont tâché d'en détourner l'attention en célébrant Térèse comme un génie affectif. Et ceci contribua pour une bonne part à fausser sa physionomie littéraire. Sans doute on peut souscrire au jugement de Sanchez Moguel : « La spontanéité... était la grande loi de sa composition [2] ». Mais est-ce à dire, comme il l'écrit plus loin, que dans son œuvre les mérites intellectuels cèdent le pas aux dons émotifs ? C'est bien l'idée que se font encore aujourd'hui ceux qui n'ont fréquenté cette œuvre que d'une façon superficielle. D'où l'attribution à Sainte Térèse d'apos-

---

1. *Camino* XVI — *Fundac.* prologue — *Castillo,* VI, 4. — 2. *El lenguaje de S. T.* p. 102.

trophes passionnées au Christ et de sonnets d'un lyrisme émouvant.

Or cette idée est fausse et diminue singulièrement les mérites littéraires de notre écrivain. Son génie est plus complet. Sans doute l'œuvre de la Vierge d'Avila vibre toute d'une ferveur continue qui, presque à chaque page, éclate en une soudaine poussée de sensibilité ; mais cette sensibilité merveilleuse est soutenue et dirigée, qu'on ne l'oublie pas, par une intelligence de femme des plus pénétrantes et des plus robustes qui se soient jamais vues. Et c'est ce qu'il faut affirmer tout d'abord. Avant tout femme de tête, comme fondatrice, directrice de conscience et même comme mystique, Sainte Térèse l'est aussi comme écrivain. Il ne faut pas confondre la formation intellectuelle avec l'intelligence. Si l'on remarque dans la composition de ses ouvrages une faiblesse d'ailleurs bien relative, c'est qu'il lui manque la discipline scientifique que reçurent un saint Jean de la Croix ou un Louis de Léon.

Et ce n'est point que sa méthode soit mauvaise ; elle déroute seulement un peu notre routine scolastique, qui supporte mal de voir traiter des matières aussi élevées sur ce ton dégagé.

II

Mais où Térèse d'Avila se classe tout de suite parmi les écrivains de pensée, c'est dans l'exposition.

Sainte Térèse emploie trois procédés d'exposition : la glose, l'allégorie, l'exposition directe.

Elle n'a employé *la glose* qu'en deux de ses œuvres : Le *Camino* et les *Conceptos.* Sa glose des premiers versets du Cantique renferme des idées sublimes, mais le style, surtout dans les premiers chapitres, en est traînant, bridé, retenu, malgré quelques envolées passagères. Par contre son commentaire du Pater dans l'énorme litté-

rature sur le sujet est peut-être le plus beau qui ait été écrit. L'auteur, il est vrai, ne se tient guère au mot à mot d'un commentaire théologique. Sans donner dans l'excès contraire qui, selon le goût de l'époque, faisait de la glose un exercice d'acrobatie exégétique, donnant à certaines paroles de l'Écriture une portée rare et d'un symbolisme précieux, elle interprète avec clarté et simplicité, sinon toujours dans le sens verbal, du moins en un sens accommodatisse qui ne s'éloigne jamais des limites du vraisemblable. Les versets du Cantique comme les demandes du Pater lui servent de cadre fixe pour développer ses pensées sans s'écarter de l'unité.

C'est aussi chez elle le rôle de *l'allégorie*, rôle encore une fois subalterne, prétexte à développements ou simple soutien de sa puissante pensée.

Le genre dévot est celui qui se prête le mieux au symbolisme. Cette littérature, surtout au Moyen-âge, a connu des virtuoses de l'allégorie. Ce langage symbolique, imagé et d'une interprétation conventionnelle, est ce que dans la « littérature mystique » ont apprécié surtout nos « mysticisants » modernes. Il prête à l'illusion. Il est particulièrement fréquent, comme procédé d'exposition, chez les hétérodoxes. Chez Sainte Térèse il n'existe pour ainsi dire pas. Les idées sont exposées sans symboles. Dans le Traité de l'Oraison, le *Castillo*, le *Camino*, il n'y a d'allégorie que dans le cadre et les lignes en sont sobres. Contrairement au littérateur de profession qui emploie l'image pour l'image et s'amuse à la trouver belle, notre écrivain n'emploie l'image que pour l'idée ; jamais elle n'est développée pour elle-même ; l'image ici n'a qu'un rôle utile, jamais une intention d'art. Encore les images que Térèse emploie pour les besoins de l'exposé sont-elles de bonnes et honnêtes images, à interprétation facile, non des symboles obscurs, nécessitant un long com-

mentaire, comme en alignent Ramon Lull ou saint Jean de la Croix. Elle craint par trop de paraître savante.

Il en est ainsi de ses allégories, qui sont peu nombreuses, comme de ses comparaisons, qui foisonnent. Balançant entre le désir d'être claire et la crainte de faire la savante, elle les emploie en s'excusant. Comme s'il y avait en cela quelque soupçon de préciosité ou de recherche de beau langage, elle se justifie :

« Je devrai me servir d'une comparaison, malgré mon désir de les éviter ; car je suis femme et j'aimerais écrire avec simplicité ce qu'on me commande [1] ».

Et ailleurs : « Cela pourra paraître bien impertinent de me faire comprendre à l'aide de comparaisons, mais je me dis que peut-être cela vous sera d'une grande utilité, à vous en particulier, mes filles, car, étant sans lettres, tout nous est nécessaire, à nous autres femmes, pour parvenir à nous faire une idée exacte des choses [2] ».

Donner une idée exacte, voilà bien ce qu'elle poursuit avant tout : « Je ne fais que relater... avec toute la simplicité possible ».

Et voilà pourquoi, n'ayant d'autre souci que d'écrire comme elle parle, « et d'employer des mots qui signifient bien ce qu'elle veut dire », elle se sert le plus volontiers de l'*exposition directe*.

Térèse, comme nous l'avons vu, possède un certain nombre d'idées générales : Tout passe, Dieu seul est tout, rien n'a de valeur que l'amour, l'amour se prouve par les œuvres, la grande pourvoyeuse d'amour est l'oraison, etc. Toutes ses idées secondaires gravitent, multiples, autour de ces quelques centres vers lesquels elle ne cesse de faire converger ses enseignements. Or,

---

1. *Vida*, XI. — 2. *Camino* XXVIII.

malgré ses digressions et sa faconde, à travers les dédales d'une syntaxe quelquefois raboteuse, Térèse sait merveilleusement enfiler ses idées.

Peu d'écrivains spontanés du classicisme espagnol, sans excepter Cervantès dont les manuscrits sont si raturés, savent poursuivre une pensée avec autant d'opiniâtreté. Et pourtant sa dialectique n'a été formée ni à Alcala, ni à Salamanque ; elle a ses racines dans les couches profondes du bon sens populaire. C'est tout le secret de sa force.

Écoutez-la, par exemple, combattre la fausse humilité des âmes qui, se croyant indignes, ne veulent pas reconnaître les grâces que Dieu leur fait et dès lors négligent de s'en montrer reconnaissantes et d'en profiter :

« Pourquoi, expose-t-elle en substance, s'il est bien de se rappeler les bienfaits généraux de Dieu, création, incarnation, passion, serait-il mal de se rappeler que l'on s'occupait jadis de frivolités et que maintenant par sa grâce on n'aime à parler que de Lui ? Voici un bijou. Si je me rappelle qu'il m'a été donné, cela ne m'excite-t-il pas à aimer le donateur ? Et si j'en reçois plusieurs, cela ne m'excite-t-il pas davantage ? Et si je me dis qu'une âme pauvre et misérable comme la mienne ne méritait même pas le plus petit d'entre eux, cela ne me donnera-t-il pas de nouvelles forces pour servir et n'être pas ingrate ? Dieu nous donne ces bijoux pour en faire bon usage. Sinon il les reprend. Comment en ferai-je usage si je ne comprends même pas que j'en suis riche ? Comment aurai-je une horreur vraie de ce qu'il y a ici bas, si je ne touche quelque gage de ce qu'il y a là-haut ? Comment désirer vraiment que tous vous aient en horreur, si vous n'avez quelque preuve que Dieu vous aime ? Notre naturel, si inerte qu'il ne s'attache qu'au présent, a besoin de ces faveurs pour réveiller la foi. Il se peut que je parle pour moi, en imparfaite que je suis. A d'autres peut-être la foi toute seule suf-

fira pour faire des œuvres très parfaites. Mais pour moi, tout cela m'est nécessaire [1] ».

Comme c'est simple et pourtant convaincant. Et il y a des pages entières sur ce ton.

D'autres fois le style devient bref, rapide, abrupt. L'écrivain est nerveux. C'est la conséquence d'un mouvement naturel. Cela se remarque en effet dans les passages où la Sainte veut insister sur un point particulièrement important ou lorsqu'elle sent qu'on la contredit. La voici qui insiste sur la nécessité du détachement complet pour ses filles :

[(a)] « N'allez pas croire, mes sœurs, que pour ne pas satisfaire les mondains vous manquerez de nourriture ! C'est moi qui vous le dis. N'essayez jamais de trouver votre subsistance par des combinaisons humaines ; vous mourriez de faim ! et ce serait bien ! Les yeux sur votre Époux ! Lui vous soutiendra ; si Lui est satisfait, ceux qui vous aiment le moins vous donneront à manger, même à contre-cœur; vous l'avez vu par expérience. Si, agissant ainsi, vous mourez de faim, bienheureuses les religieuses de San José ! Ne l'oubliez pas, pour l'amour de Dieu : vous avez renoncé aux revenus, renoncez au souci de la nourriture ; sinon, tout est perdu ! Le Seigneur veut que certains aient des rentes. Que ceux-là aient aussi ces soucis, à la bonne heure ! c'est très bien, c'est leur vocation. Mais nous, mes filles ? cela n'a pas de sens ! [2] »

Presque tout le Camino est écrit dans ce style impérieux et qui n'admet pas de réplique !

Térèse affectionne la tournure interrogative, comme en conversation :

(a) « No penséis, hermanas mías, que por no andar a contentar a los del mundo os ha de faltar de comer, yo os asiguro ; jamás por artificios humanos pretendáis sustentaros, que moriréis de hambre, y con razón ; los ojos en vuestro esposo ; él os ha de sustentar ; contento él, aunque no quieran, os darán de comer los menos vuestros devotos, como lo habéis visto por expiriencia. Si haciendo vosotras esto murierdes de hambre, bienaventuradas las monjas de San Josef. Esto no se os olvide, por amor del Señor ; pues dejáis la renta, dejá el cuidado de la comida ; si no, todo va perdido. Los que quiere el Señor ; que la tengan, tengan enhorabuena esos cuidados, que es mucha razón, pues es su llamamiento, mas nosotras, hermanas, es disbarate ».

---

1. *Vida*, X. — 2. *Camino*, II.

(a) « Vive Dieu! Qu'est-ce qui nous étonne ? La réalité n'est-elle pas plus étonnante encore ? Ne nous approchons-nous pas du très Saint-Sacrement? [1] »

Et plus loin :

(b) « Vive Dieu ! et que faisons-nous au couvent ? pourquoi laissons-nous le monde ? que venons-nous faire ici ? à quoi pouvons-nous mieux nous employer qu'à construire dans nos âmes des demeures à notre Époux, et d'en venir au point que nous puissions lui demander un baiser de sa bouche ? [2] »

Lorsqu'elle sent la contradiction elle est plus nerveuse encore :

(c) « Je vous le dis souvent, mes Sœurs, et je veux vous le laisser ici par écrit pour que vous ne l'oubliiez pas: que dans cette maison, et cela est même vrai pour toute personne qui a soif de perfection, on fuie de mille lieues des expressions comme : « j'ai eu raison ; on ne m'a pas fait raison ; c'est sans raison qu'on en a agi ainsi envers moi ». Que Dieu nous délivre de ces mauvaises raisons ! Il paraît bien qu'il y avait quelque raison à infliger à notre bon Jésus tant d'injures sans raison ! La religieuse qui ne voudrait porter de croix que celle qu'on lui donne avec raison, je me demande ce qu'elle fait ici. Qu'elle s'en retourne dans le monde ; là même d'ailleurs toutes ces belles raisons ne la protègeront pas. Est-ce que vous vous figurez peut-être que vous pouvez souffrir tant que vous ne méritiez davantage ? Quelle raison est-ce là ? Je vous avoue que je ne la comprends pas. Ou

---

(a) « ¡ Válame Dios ! ¿ Qué nos espanta ? ¿ Nos es de admirar más la obra ? ¿ No nos llegamos al Santisimo Sacramento ? »

(b) « Válame, Dios, ¿qué hacemos los relisiosos en el monesterio? ¿a qué dejamos el mun, do? ¿qué venimos? ¿en qué mejor nos podemos emplear que hacer aposentos en nuestras almas a nuestro Esposo y llegar a tiempo, que le podamos decir que nos dé beso con su boca ? »

(c) « Muchas veces os lo digo, hermanas, y ahora lo quiero dejar escrito aquí, porque no se os olvide, que en esta casa, y aun toda persona que quisiere ser perfeta, huya mil leguas de « razón tuve », « hiciéronme sinrazón », « no tuvo razón quien esto hizo conmigo » : de malas razones nos libre Dios. ¿ Parece que había razón para que nuestro buen Jesús sufriese tantas injurias, y se las hiciesen, y tantas sinrazónes ? La que non quisiere llevar cruz, sino la que le dieren muy puesta en razón, no sé yo para qué está en el monesterio ; tórnese al mundo adonde aun no le guardarán esas razónes. ¿ Por ventura podéis pasar tanto que no debáis más? ¿Qué razon es esta ? Por cierto,

---

1. *Conceptos* I. — 2. *Conceptos* II.

nous sommes épouses de ce grand roi, ou non. Si nous le sommes, y a-t-il au monde une femme honorable qui ne veuille, quoiqu'il lui en coûte, avoir sa part des avanies qu'on inflige à son mari ?[1] »

Quelquefois elle y va plus rondement encore. Voici une consolation :

(a) « Le Seigneur est avec les affligés. Vous croyez cela ou vous ne le croyez pas. Si vous le croyez, de quoi vous tourmentez-vous ?[2] »

Malgré cette allure nerveuse qui sent la passion, on remarque dans son exposé un effort constant de précision et d'objectivité : Les termes « souvent », « quelquefois », « ordinairement », ne viennent pas sans permission sous sa plume, surtout quand la matière est épineuse : « Dans des questions difficiles, bien que je croie comprendre et dire la vérité, j'emploie toujours cette façon de parler : « il me semble ». Elle se reprendra souvent en précisant : « *digo lo ordinario* » ou « *un día, lo más, o poco más* ».

Et ainsi, lorsqu'elle argumente, elle serre souvent très étroitement sa pensée : Qu'on lise par exemple ses exposés de certains points discutés, comme la défense de la méditation de l'humanité du Christ pour les contemplatifs, ou ses doctrines sur l'extase, ou ses précisions sur le discernement de l'origine des locutions ou des visions surnaturelles. L'argumentation, sans jamais faire appel à des syllogismes d'école ni à des exégèses savantes, est toujours claire, complète et concluante comme le bon sens lui-même.

Mais comme cette dialectique s'attarde rarement dans le raisonnement aride et fait vite appel, pour ache-

---

yo no la entiendo... U somos esposas de tan gran rey, u no. Si lo somos, ¿ qué mujer honrada hay que no participe de las deshonras que a su esposo hacen aunque no lo quiera por su voluntad ?... »

(a) « Esta el Señor con los afligidos. O creís esto, u no ; si lo creéis, ¿de que os matáis? »

---

1. *Camino* XIII. — 2. *Camino* XXIX.

ver de convaincre, à la sensibilité — car ce docteur reste toujours femme — elle atteint fréquemment l'éloquence. Térèse cesse alors d'être simplement le professeur qui enseigne ; elle se révèle prédicateur, et touche même au lyrisme. Nous reviendrons sur cet aspect de son génie dans un autre paragraphe. Mais, je le répète, cet exposé clair, cette dialectique incisive et de bon sens, cette chaude éloquence, procèdent seulement en ordre subsidiaire et corrélatif du sentiment ; ils ont leurs racines profondes dans le jugement et la raison.

Et c'est ainsi que dans l'œuvre de Sainte Térèse règne une merveilleuse unité. Une même inspiration, un même souffle la traverse toute. Qu'elle parle des premières étapes de l'oraison, qu'elle raconte les péripéties de ses fondations, qu'elle énumère froidement les préceptes de ses Constitutions ou qu'elle lance vers le ciel ses Exclamations tragiques, la Sainte n'a qu'une seule chose en vue à laquelle elle revient sans cesse et ramène tout : Lui ! parler de Lui ! Le faire aimer, « *¡ y servirle más !* »

Dès lors tout s'enchaîne, toutes les idées maîtresses se font suite, révélant une âme où tout est unifié. Cela est vrai de chaque ouvrage comme de l'ensemble de ses ouvrages ; ses digressions, même les plus longues, nous laissent dans cette atmosphère une et homogène d'aspiration vers le Divin, sans jamais la briser. Et cette géniale unité, c'est moins le sujet traité qui la cause que la pensée soutenue de l'écrivain.

III

La spontanéité de Sainte Térèse qui la pousse à improviser la composition, mais révèle dans l'exposition toute la robuste lucidité de son intelligence, fait aussi le grand charme de ses récits.

L'art du récit appartient en propre à l'Espagne.

Est-ce un legs de l'Orient arabe ? ou ce peuple qui pendant des siècles vécut en action les plus étonnantes histoires, a-t-il acquis cet art à force de les revivre en paroles pendant les générations subséquentes ?

Quoi qu'il en soit, l'espagnol aime à parler ; il parle bien ; il manie avec une souplesse de virtuose sa belle langue sonore ; il aime le *dicho agudo* ; il a le don de la narration, et le conte ou la « nouvelle courte » font encore le principal mérite de sa littérature d'aujourd'hui.

Térèse aussi raconte avec une joie visible. Elle y met toute la vivacité d'expression, toute la rapidité alerte, toute la sobriété des meilleurs conteurs classiques. Plus d'un de ces récits brefs enchassés dans ses lettres ou répandus à foison dans ces deux grandes narrations qui s'appellent la *Vida* et les *Fundaciones*, soutient la comparaison avec les meilleures pages de Cervantès pour sa grâce malicieuse, sa bonhomie souriante et sa force expressive.

Il y a dans l'étude du style narratif de Sainte Térèse à distinguer les narrations étendues, poursuivies dans le détail, et les récits brefs, brossés en quelques touches légères, gracieuses et désinvoltes.



Ces récits brefs sont toujours rapides, incisifs, écrits, comme dit Montaigne, en ce style leste et parlé, «tel sur le papier qu'à la bouche, non point tant délicat et peigné, comme véhément et brusque», qui fait tout le charme de la langue térésienne.

(a) « Un peu auparavant, deux jours peut-être, nous arriva un autre incident qui nous mit en assez mauvaise posture : Nous passions le Guadalquivir en barque. Lorsqu'il s'agit de passer les chars sur le bac, il fut impossible de traverser le fleuve à

(a) « Poco antes, no sé si dos días, nos acaeció otra cosa que nos puso en un poco de aprieto, pasando por un barco a Guadalquevi : que al tiempo del pasar los carros, no era posible por donde estaba la maroma, sino que habían de torcer el río, aunque algo ayudaba la maroma, torciéndola también ; mas acertó a que la dejasen los que la

l'endroit où était tendue la corde. Il fallut prendre le courant de biais ; on se servit du câble en tirant sur lui également de biais. Mais voilà que ceux qui le tenaient le lâchèrent, ou je ne sais ce qu'il y eut, mais le bac s'en alla à la dérive sans corde, ni rames, avec le char. J'avais grand'pitié du passeur qui se désolait, et cela me touchait plus que le danger lui-même. Nous voilà toutes à prier ; les autres jetaient des grands cris.

« Il y avait là un gentilhomme en un château sur la rive, qui nous regardait. Touché de compassion, il envoya du secours. A ce moment on n'avait pas encore lâché la corde. Nos compagnons s'y cramponnaient de toutes leurs forces. Mais la violence du courant était telle qu'elle les entraînait ; quelques-uns même furent renversés. Un fils du batelier m'émut grandement. Son souvenir m'est resté vivant. Il pouvait avoir dix ou onze ans ; sa désolation de voir le chagrin de son père était vraiment extraordinaire. Mais Dieu n'envoie jamais les épreuves sans miséricorde ; il en fut de même ici : car voici que le bac s'échoua sur un banc de sable, et comme l'eau était basse d'un côté on put nous porter secours. La nuit était venue et nous aurions eu bien du mal à trouver notre chemin, si l'homme accouru du château ne nous avait guidés [1] ».

C'est la manière simple, le style direct des conteurs primitifs. Parfois même notre écrivain simplifie sa manière jusqu'à réduire ses phrases à de simples notations ; l'effet en est renforcé :

(a) « Le chagrin de mon père était grand de ne m'avoir pas permis de me confesser ; cris et prières à Dieu, en grand nombre [2] ».

---

tenían, u no sé como fué, que la barca iba sin maroma ni remos con el carro. El barquero me hacía mucha más lástima verle tan fatigado, que no el peligro ; nosotras a rezar ; todos voces grandes.

« Estaba un caballero mirándonos en un castillo que estaba cerca, y movido de lástima envió quien ayudase, que aun entonces no estaba sin maroma, y tenían de ella nuestros hermanos, puniendo todas sus fuerzas ; mas la fuerza del agua los llevaba a todos de manera, que daba con alguno en el suelo. Por cierto que me puso gran devoción un hijo del barquero, que nunca se me olvida. Paréceme debía haber como diez u once años, que lo que aquel trabajaba de er a su padre con pena, me hacía alabar a Nuestro Señor. Mas como Su Majestad da siempre los trabajos con piadad, ansi fué aquí ; que acertó a detenerse la barca en un arenal, y estaba hacia una parte el agua poca, y ansí pudo haber remedio. Tuviéramosle malo de saber salir al camino, por ser ya noche, si no nos guiaran quien vino del castillo ».

(a) « La pena de mi padre era grande de no me haber dejado confesar ; clamores y oraciones a Dios, muchas ».

---

1. *Fundaciones*, XXIV. — 2. *Vida*, V

L'idée chez Térèse agit toujours directement sur le style. Lorsque l'histoire est simple et que les péripéties se suivent logiquement, elle enfile ses phrases avec une rapidité paisible. Lorsque la situation est inextricable, le procès embrouillé, la douleur sans remède, la voici qui truffe la pensée principale de petites incidentes courtes qui font haleter la phrase : La fille de l'Adelantado de Castille, la petite Casilde de Padilla est au désespoir : restée seule dans le monde, elle voudrait comme ses sœurs prendre le voile, mais on l'a fiancée toute petite malgré elle, et elle n'y voit pas de remède :

(a) « Ceci d'une part ; d'autre part l'idée qu'il n'y avait rien à faire, parce qu'elle ignorait qu'étant fiancée elle pouvait encore être religieuse ; elle ne l'avait pas encore demandé ; cela la désolait ; et par dessus tout, elle aimait tant son fiancé qu'elle ne parvenait pas à se décider. Et ainsi elle passait ses jours dans la peine [1] ».

Il y a dans ces narrations de délicieux traits de naïveté. Tissée d'ignorance quiète et de sublime simplicité, celle-ci rappelle en bien des endroits la sérénité naïve des *Fioretti* : Telle l'histoire de cette fille d'hidalgo qui s'en va la nuit baiser les pieds nus des servantes auxquelles de jour elle a été obligée de commander [2] ; tel le trait de cette petite castillane de race qui, par pénitence, revêt la lourde cotte de mailles de son père et la porte à même les chairs [3] ; telles enfin les délicieuses anecdotes au sujet de l'obéissance au monastère d'Avila [4].

Cette limpidité de l'idée, qui se reflète dans le style, n'exclut pas une malicieuse bonhomie. La plupart de ces petits récits, que nous sommes trop compliqués

(a) « Por una parte esto, por otra parecerle que no tenía remedio porque no había venido a su noticia que siendo desposada podía ser monja, hasta que lo preguntó, traíala fatigada, y sobre todo, el amor que tenía a su esposo no la dejaba determinar, y ansi pasaba con harta pena ».

1. *Fundac.*, X. — 2. *Fundac.*, XXII. — 3. *ibid.* — 4. *ibid.*, XVIII.

pour comprendre, sont écrits par la Madre Teresa pour amuser ses filles, ces petites brebis de la Vierge « esas ovejitas de la Vïrgen ». Elles avaient bien besoin de rire un peu pour soutenir leur immolation quotidienne. Or la mère aime visiblement à leur raconter les petites malices de femme que lui ont coûtées ses fondations : c'est un provincial grincheux auquel il faut arracher quelque faculté ; un évêque méfiant dont il faut obtenir une autorisation ; des moines concurrents dont il faut endormir la vigilance ; c'est ce bon vieux provincial Alonso Gonzalez, « *viejo, y harto buena cosa y sin malicia* », victime d'un peu de chantage spirituel, qui, menacé de toutes les foudres du ciel, finit par accorder tout ce qu'on voudra : « Je lui en dis tant, et parlai si éloquemment du compte qu'il rendrait à Dieu s'il osait empêcher une si belle œuvre ... qu'il s'adoucit beaucoup [1] ».

Il n'est pas rare de voir la Sainte dégager elle-même, sans avoir l'air d'y toucher, la petite leçon philosophique et humaine que recèlent ses traits : On cherche le bon chanoine Prudencio pour qu'il signe un cautionnement. On le trouve finalement dans la rue, arrivant au trot paisible de sa mule. « Il leur demanda où ils allaient ; ils répondirent qu'ils allaient à sa recherche pour qu'il leur signât ce cautionnement. Il se prit à rire ; il dit : Quoi ! c'est de cette manière que vous me proposez de répondre pour une telle somme ? Et sur l'heure, du haut de sa mule, il signa ». Et Térèse ajoute : « *Par les temps qui courent, c'est un digne sujet de méditation* [2] ».

Certaines de ces réflexions, terminales, ironiques, relevant en quelques mots tout le sens d'une anecdote qui sans cela serait peut-être banale, révèlent un art consommé et placent notre écrivain parmi les meilleurs conteurs d'Espagne.

Qu'on relise le trait de Fray Antonio, premier moine

1. *Fundac.*, XIII. — 2. *Ibid.*, XXIX.

de Duruelo. Chargé de recueillir les objets de première nécessité pour la nouvelle fondation, le bon Père revient finalement avec cinq horloges.

« Il n'était bien pourvu que d'horloges. Il en apportait cinq. Cela m'amusa beaucoup. Il me dit que c'était pour bien régler les heures, car il ne voulait pas être pris au dépourvu. Avec cela, je crois qu'il n'avait même pas encore de quoi dormir [1] ».

A quelque temps de là la Mère s'en revient visiter le petit ermitage en compagnie de deux marchands, pieux bourgeois de Médina. Elle trouve le père Antonio sur le seuil de la cabane, le balai à la main.

(a) « Le Carême suivant, me rendant à la fondation de Tolède, je passai par là. J'arrivai le matin. Le père Antoine était occupé à balayer le seuil de la chapelle avec ce visage de joie qu'il a toujours. Je lui dis : « Eh ! mon Père, qu'est-ce là ? Qu'a-t-on fait du point d'honneur ? » — « Je maudis le temps où j'en eus ! » me répondit-il, m'exprimant ainsi tout son contentement. En entrant dans la petite chapelle, je fus saisie d'admiration en voyant l'esprit que le Seigneur avait mis là. Et je n'étais pas seule de mon avis ; j'avais avec moi deux marchands de Médina, de mes amis, qui ne faisaient que pleurer : il y avait tant de croix ! tant de têtes de morts ! [2] »

Peut-on ironiser plus finement la bourgeoise piété, capitonnée de bien-être, de ces deux marchands qui pleurent devant l'effrayante austérité du réduit : Il y avait tant de croix ! tant de têtes de morts !

Les sept béates de Villeneuve s'enfermaient pour réciter l'office en commun. Mais elles ignoraient le latin,

---

(a) « Viniendo a la fundación de Toledo, me vine por allí. Llegué una mañana ; estaba el padre Fray Antonio de Jesús barriendo la puerta de la ilesia, con un rostro de alegría que tiene él siempre. Yo le dije : « ¿ que es esto, mi padre? ¿ qué se ha hecho la honra ? » Díjome estas palabras, diciéndome el gran contendo que tenía » : Yo maldigo el tiempo que la tuve ». Como entré en la ilesita quedéme espantada de ver el espíritu que el Señor había puesto allí. Y no era yo sola, que dos mercaderes que habían venido de Medina hasta allí conmigo, que eran mis amigos, no hacían otra cosa si no llorar. ¡ Tenía tantas cruces ! ¡ tantas calaveras ! »

---

1. *Fundac.*, XIV. — 2. *ibid.*

savaient à peine lire, et n'avaient que de vieux bréviaires dont le texte ne concordait pas. On s'imagine le charivari. Et la Sainte ajoute, en souriant charitablement : « *Debian decir pocas verdades !* Ce qu'elles devaient en dire d'hérésies ! »

Ce mélange de naïveté et d'ironie qui donne à ces récits brefs une saveur si originale, est assaisonné des expressions que l'on sait, de ces mots populaires, de ces formules de conversation pleines de couleur et de chaleur, qui en achèvent le pittoresque.

Elle y parle de « prendre les diables à bras le corps », de « faire la nique à tous les démons » ; elle dit qu'il ne faut pas aimer Dieu à coups de poings, « *amar a puñas* », ni vouloir la perfection « *a fuerza de brazos* ». Elle sait et elle écrit que « *nous sommes pires que des bêtes* » et elle dit à Dieu : « Comment avez-vous voulu faire un jardin de fleurs si suaves en un fumier aussi puant » ; « petite fourmi que Dieu veut qui parle » je ne puis rien ; et « il me suffit de penser que je suis femme pour que les ailes me tombent, *para caerseme las alas* » ; et les jours où la rafale des mitigés est particulièrement violente, ce jour-là elle résume la situation en écrivant avec ironie, mais une ironie un peu triste : « *no estamos para coplas,* ce n'est pas jour de chansons ! »



Les narrations étendues, comme celle des sept béates de Villeneuve, présentent ces mêmes qualités de rapidité, de coloris, d'ironie alerte et de sobriété classique ébauchées dans les récits brefs.

L'*Autobiographie,* type d'un genre jusqu'alors inconnu dans la littérature espagnole, et les *Fondations* qui lui sont supérieures au point de vue du style, renferment une série de narrations étendues dont certaines sont des morceaux d'anthologie.

Les premières pages de l'Autobiographie renferment de savoureux détails sur les Enfances, « las Moçedades » comme on disait alors. L'auteur nous y raconte sa jeunesse, son entrée au couvent, ses premières ferveurs, ses maladies, ses premières relations avec ses directeurs ; puis commence la minutieuse analyse de sa vie intérieure et de ses grâces troublantes, entrecoupée d'anecdotes et de traits. Chemin faisant, Térèse souligne d'un trait de plume certains travers de son temps : l'abus de l'étiquette, « qui pèse comme un dur esclavage sur ceux que l'on appelle Seigneur », et la chatouilleuse sensibilité de ses contemporains sur les questions de *tratamiento* et de *pundonor*.

Nous reviendrons sur l'analyse psychique ; mais ici déjà, parlant de l'art narratif térésien, il importe d'en signaler la simplicité et le naturel, dans un genre qui depuis Pétrarque jusqu'à Jean-Jacques Rousseau, Goethe, Musset, Tolstoï, a favorisé si souvent l'affectation et le manque de sincérité. Dans les histoires dont Térèse est l'héroïne on sent, malgré l'humilité de l'auteur, le désir très loyal d'être objectif. D'où un sain réalisme. Ce réalisme dans les scènes de la vie quotidienne, est une innovation dont Sainte Térèse a tout le mérite. Blanca de los Rios [1] dit à propos de la narration de la mort d'Alonso de Cepeda, le père de Térèse : « C'est la première scène de la vie familière et intime contée avec une absolue simplicité ». Et cette opinion sera confirmée par ceux qui ont quelque connaissance de l'histoire de la littérature espagnole.

Il y a dans la *Vida* plus d'un récit émouvant et même tragique ; par exemple, lorsque la Sainte nous raconte une de ces angoisses d'âme qui la bouleversaient toute et la torturaient dans la partie la plus délicate de son cœur :

---

1. *Influjo de la Mística*. Madrid, 1913, p. 43.

Un jour, un confesseur peu clairvoyant, (plusieurs confesseurs peut-être), jugeant que ses visions ne sont que phantasmes diaboliques, lui ordonne, à chaque fois que le Christ lui apparaît, de lui faire le geste de mépris appelé « hacer higas [1] ». Et voilà Térèse écartelée entre l'obéissance et l'amour. Elle ne peut se convaincre que ce n'est pas son Époux divin qu'elle aperçoit et tremble de faire le geste grossier qu'on lui impose ; mais elle ne peut se résoudre à ne pas obéir :

[a] «Ce geste de faire la figue au moment de la vision me causait une peine inouïe ; car lorsque je voyais le Seigneur devant moi, on m'aurait mise en pièces, que je n'aurais pas pu croire que c'était le démon ; et ainsi c'était pour moi un genre de pénitence bien pénible. Pour ne pas devoir faire ainsi toujours le signe de la croix, je tenais une croix en main. C'est ce que je faisais d'ordinaire; le geste de mépris, moins souvent; cela me coûtait trop. Je songeais aux outrages que les juifs lui avaient faits, et je le suppliais de me pardonner : puisque je ne le faisais que pour obéir à celui qui tenait sa place, qu'il daignât ne pas m'imputer à péché un acte qui m'était imposé par les ministres de son Église. Il me disait de ne pas m'en chagriner ; que je faisais bien d'obéir ; qu'il se chargeait de manifester la vérité. Quand on m'interdit l'oraison il en parut irrité. Il me dit de déclarer à mes confesseurs que cela c'était de la tyrannie. Il me donna des preuves pour me faire comprendre que ce n'était pas le démon. J'en donnerai plus loin quelques-unes [2] ».

(a) «Dábame este dar higas grandísima pena cuando vía esta visión del Señor. Porque cuando yo le vía presente, si me hicieran pedazos, no pudiera yo creer que era demonio y ansí era un género de penitencia grande para mí ; y por no andar tanto santiguándome, tomaba una cruz en la mano. Esto hacía casi siempre ; las higas no tan contino, porque sentía mucho. Acordábame de las injurias que le habían hecho los judíos, y suplicábale me perdonase ; pues yo lo hacía por obedecer a él que tenía en su lugar, y que no me culpase, pues eran los ministros que El tenía puestos en su Ilesia. Decíame que no se me diese nada, que bien hacía en obedecer ; mas que él haría que se entendiese la verdad. Cuando me quitaban la oración, me pareció se había enojado. Díjome que les dijese que ya aquello era tiranía. Dábame causas para que entendiese que no era demonio ; alguna diré después ».

---

1. « Faire la figue ». Cela consistait à montrer le pouce, à poing fermé, entre l'index et le médius. Des amulettes de corail ou de jais reproduisaient ce geste. On les employait pour conjurer certains maléfices. — 2. *Vida*, XXIX.

J'ai cité ce récit pour sa sobriété. Le fait que la Sainte rapporte a dû la bouleverser au delà de toute expression ; on sent bien qu'elle frémit encore en le rapportant. Or, ceci est remarquable, elle le relate avec une simplicité et une sobriété de termes rare pour un écrivain dont on a prétendu faire un être de pure affectivité. Il n'y a dans la relation de ce douloureux souvenir presque pas de termes affectifs ; elle rapporte très simplement le mot du Christ lui disant de répéter à son confesseur « que aquello era tiranía ». Que l'on compare, en de telles narrations, au style précis et sobre de Térèse, l'exaltation d'une sainte Angèle de Foligno, par exemple.

Même remarque pour la relation classique et tant citée de la Transverbération. Elle occupe à peine une page ; mais quelle page ! C'est au point que, dans la narration de cette grâce, dont le seul souvenir devait griser la Sainte d'un frémissement d'amour, on ne sait ce qu'il faut admirer le plus, de la sobre exactitude des mots ou de l'impression poignante d'émotion contenue que ce récit renferme.

Les *Fundaciones*, comme nous l'avons vu, sont plus un journal de route que la Mère destine à servir de lecture récréative et édifiante aux filles de ses monastères qu'un récit d'explorations psychiques et d'épreuves secrètes. Ce livre a donc un tout autre caractère. Le sujet en étant moins grave, le style en est plus coloré, le trait malicieux plus abondant. Il renferme d'innombrables narrations. C'est un petit roman d'aventures qui a pour cadre, non les forêts chimériques et les châteaux enchantés d'impossibles chevaleries, mais de bonnes villes et villages et routes et auberges d'Espagne, et comme personnages, non des fées, des devins, des chevaliers d'une perfection ou d'une malice abstraite, mais des muletiers, des évêques, des béates, des religieux, des

princes, des ducs de ce temps-là, bref le même décor multicolore et réaliste qui encadre les aventures de *l'Ingénieux Hidalgo* ou celles de *Lazarillo de Tormès.*

Il faudrait connaître à fond l'Espagne du XVIe siècle, sa topographie et ses vieilles coutumes, pour suivre à travers les péripéties de ce roman réaliste la caravane de la Fondatrice pèlerinant le long des routes de Castille et d'Andalousie.

Autour des chars aux roues pleines trottent dans la poussière, sur des mules ou de maigres haridelles, les gentilhommes, les prêtres, les religieux qui accompagnent la fondatrice. Les hidalgos portent, comme Lorenzo ou Gaïtan, la cotte serrante et la fraise aux godrons plissés ; les prêtres, comme le bon Julien d'Avila, « l'écuyer servant de cette dame vagabonde », ont le chef couvert du monumental chapeau aux bords relevés en tuile. En tête des équipages marchent les muletiers et les guides, ceux-là en culotte et veste courtes, portant sur l'épaule d'énormes châles de couleurs, ceux-ci vêtus du costume de la province que l'on traversait.

On ne suit pas toujours les chemins battus ; on passe les sierras par les lacets et les *atajos* (chemins de traverse) qui serpentent sur le versant des plateaux dont la pierre brûle sous les pieds. On marche sous le soleil torride ou par des nuits glacées, claires et sèches, tandis que le vent âpre balaie les étendues ; et dans les lents chariots à bâche dont les essieux grincent et où les religieuses en guise de clôture ont tendu des toiles, on étouffe ou on gèle. En traversant un bosquet ou au tournant d'une roche, on se perd ; la caravane est coupée, comme sur la route de Salamanque. On passe des gués terribles où les chars s'embourbent. Quand il n'y a point de gué, il faut s'engager, comme aux environs de Burgos, sur des pontons invisibles recouverts par l'inondation ou sur de méchants bacs ; et l'on risque de périr corps et biens, comme au fameux passage du Guadalquivir. Le

danger passé, on en rit et on se promet d'en faire la relation pour celles qui sont restées à la maison.

Dans la sierra, les chariots roulent au bord d'affreux précipices et c'est miracle qu'ils ne s'y abîment point. Une nuit, ce sont des taureaux, menés aux torils de Medina pour la fête du lendemain, qui passent en trombe devant la petite caravane effrayée. Comme on voyage de compagnie, bandits et *picaros* sont moins à craindre. On fait halte dans les *ventas*, encombrées de muletiers ou de ce ramassis de truands, d'aventuriers et de soldats que la Sainte qualifie de « *gente infernal* ». Les chambres sont des sortes d'étables à porcs, pleines de toiles d'araignées et d'animaux immondes ; les lits sont de telle structure qu'on aime mieux dormir à terre ; la nourriture, la *olla* aux *garbanzos*, est souvent un innommable brouet.

Parfois, comme dans la terrible venta de Albino, muletiers, picaros et soldats se livrent des batailles endiablées. Et tandis que, tapies dans une mauvaise grange, les pauvres nonnes murmurent des prières et lèvent les yeux au ciel, on n'entend que cris, jurements, vociférations, hachés de coups d'arquebuse. Pendant tout ce temps, la Sainte a la fièvre, le soleil la brûle.

(a) « Ce fut une fièvre d'un genre bizarre ; on m'eût dit tombée en léthargie tellement j'étais privée de mes sens. Mes sœurs se mirent à me jeter de l'eau sur le visage ; mais cette eau était si chaude de soleil qu'elle ne rafraîchissait pas.

« Je n'omettrai pas de vous dire le triste gîte que je reçus dans cette nécessité : ce fut une chambrette sous les tuiles ; elle n'avait pas de fenêtre ; si on ouvrait la porte, le soleil y pénétrait en plein. Notez que ce soleil-là n'est pas comme celui de Castille ; il est bien plus insupportable. On me fit coucher dans un lit ; mais quel

---

(a) « Fué de tal suerte, que parecía tenía modorra, según iba enajenada. Ellas a echarme agua en el rostro, tan caliente de sol que daba poco refigerio.

« No os dejaré de decir la mala posada que hubo para esta necesidad : fué darnos una camarilla a teja vana ; ella no tenía ventana, y si se abría la puerta, toda se henchía de sol. Habéis de mirar que no es como el de Castilla por allá sino muy más importuno. Hiciéronme echar en una cama, que yo tuviera por mejor echarme en el suelo ;

lit ! j'eus préféré me coucher sur le sol : il était si haut d'un côté et si bas de l'autre que je ne savais comment m'y tenir ; car il semblait fait de pierres pointues. Ah ! quelle chose que la maladie ! quand on se porte bien on souffre tout facilement.

« Bref, je trouvai préférable de me lever et de nous remettre en route : j'aimais mieux subir le soleil de la campagne que celui de cette chambrette [1] ».

Ce ton enjoué pour raconter tant de misères et cette aptitude à noter la physionomie extérieure des choses à une époque où l'observation était quasi ignorée en littérature, est tout à fait remarquable. Nous ne retrouverons cette même verve et cette observation réaliste que dans le *Lazarillo de Tormès* et les romans picaresques.

Qu'on relise l'aventure burlesque du grenier de Salamanque [2]. La Sainte est enfermée dans un grenier à paille avec une vieille sœur. C'est le soir des Trépassés ; le glas sonne ; l'obscurité envahit le grenier ; il fait lugubre. L'habitation vient d'être évacuée par les étudiants qui l'occupaient. La vieille sœur toute tremblante s'imagine qu'un des étudiants est resté, à son intention, caché dans la maison. Elle meurt d'inquiétude. Puis, à entendre le glas, des pensées macabres lui viennent qu'elle émet sans se douter qu'elle pourrait bien communiquer sa frayeur à Térèse. Celle-ci heureusement se domine et invite placidement la Sœur Maria del Sacramento à se coucher dans la paille comme elle et à dormir...

Les meilleures pages des *Novelas Ejemplares*, si vantées, ne valent certainement pas ce récit spirituel et alerte, plein d'une ironie à fleur de peau.

Logeant comme des picaros au hasard des auberges

---

porque era de unas partes tan alta, y de otras tan baja, que no sabía cómo poder estar, porque parecía de piedras agudas. ¡ Que cosa es la enfermedad ! que con salud todo es fácil de sufrir. En fin, tuve por mejor levantarme y que nos fuésemos, que mejor me parecía sufrir el sol del campo, que no de aquella camarilla ».

---

1. *Fundac.*, XXIV. — 2. *Fundac.*, XIX.

ou dans des ruines qui seront le futur monastère, faisant la sieste dans la fraîcheur d'un bosquet, à l'ombre d'une roche ou sous le grand pont de Cordoue, non sans avoir disputé la place à une bande de pourceaux, la Sainte et ses compagnes arrivent en terre andalouse.

Ah ! ce terrible voyage d'Andalousie et cette mémorable arrivée à Cordoue par un matin de printemps ! C'est un des épisodes de ce roman qu'on relira toujours.

« Il eût été intéressant, dit G. Cunninghame [1], de connaître les impressions de Térèse à la vue de la cité moresque dont les murs jaunes, crevassés par le soleil et les siècles, en ce chaud matin de mai blanchoyaient dans la pâle lumière de l'aube. Sans doute elle lui apparut comme à nous, avec ses vieux moulins arabes dans le fleuve et ses maisons plates s'échelonnant en désordre sur la berge du Guadalquivir, tandis qu'au-dessus de leur masse, tâchée çà et là d'un bouquet de palmiers, ses minarets légers et ses tours d'églises étincelaient au soleil comme des perles ».

(a) « Ce qui nous arriva le jour suivant fut bien pis encore.

« Nous avions accéléré notre marche pour arriver de bonne heure à Cordoue et pour pouvoir entendre la messe sans être vues de personne. On nous guida vers une église qui est au delà du pont, pour que nous y fussions plus seules.

« Comme nous nous disposions à franchir le pont, il se fit que nous n'avions pas la permission pour faire passer les chars. C'est le corregidor qui doit la donner. Avant qu'on nous l'apporte il se passa plus de deux heures, car ce monde n'était pas levé. Pendant ce temps les gens s'approchaient nombreux pour savoir qui étaient ces voyageurs. Nous ne nous en inquiétions guère car nos chars étaient bien couverts et on ne pouvait nous voir [2] ».

(a) « Dímonos mucha priesa por llegar de mañana a Córdoba para oir misa sin que nos viese nadie; guiábannos a una ilesia que está pasada la puente, por más soledad. Ya que íbamos a pasar, no había licencia para pasar por allí carros, que la ha de ldar el corregidor. De qui a que se trajo, pasaron más de dos horas, por no estar levantados, y mucha gente que se llegaba a procurar saber quién iba allí. De esto no se nos daba mucho, porque no podían, que iban muy cubiertos ».

---

1. *Op. cit.*, p. 483. — 2. *Fundac.*, XXIV.

Ici on regrette presque la sobriété du style térésien lorsqu'on sait les nombreux détails que le narrateur omet et qui nous auraient intéressés. Il faut, pour compléter son récit, lire la relation de Julien d'Avila qui était un peu le capitaine de l'expédition.

« Tandis qu'elles sont là à attendre, dit encore G. Cunninghame, le soleil éparpillait ses étincelles sur la large nappe du fleuve, éclaboussant d'or les moulins et les huttes et les rues pouilleuses et tortueuses, et transformant le tout en une ville de féerie. Sous le souffle chaud l'air vibre ; les moustiques commencent à mordre ; et les religieuses regardent timidement à la dérobée à travers l'ouverture des bâches ».

Enfin Maître Julien revient et avec lui le permis de passer :

(a) « Donc la permission arriva. Mais cette fois ce furent les chars qui se trouvèrent plus larges que la porte du pont ! Il fallut les scier, ou faire je ne sais quoi, ce qui nous prit encore du temps ».

En attendant, la foule s'était amassée, cette foule andalouse, encore la même aujourd'hui, sale, déguenillée, « où chaque hidalgo a l'air d'un vagabond, et où chaque vagabond a des airs d'hidalgo. Elle regardait les charriots bizarres, et les lazzis allaient leur train. Et cette foule bariolée, gamins nus, gitanes flétries, vieillards boucanés, jeunes filles aux cheveux d'ébène, un œillet dans les dents, enveloppées de leur grand châle de couleur voyante, et nonchalamment accoudées aux parapets et tout ce bruit, les appels gutturaux de ces demi-maures, les sonnailles des mules, les glapissements des chiens, les cris des coqs [1] », vont poursuivre les pauvres religieuses jusqu'à l'église !

(b) « Finalement nous arrivâmes à l'église ; le P. Julien d'Avila

---

(a) « Cuando ya vino la licencia no cabían los carros por la puerta de la puente ; fué menester aserrarlos, u no sé qué, en que se pasó otro rato ».

(b) « En fin cuando llegamos a la ilesia, que había de decir misa el Padre Julian

---

1. *Cunninghame*, op, cit. p. 484.

devait y dire la messe. Mais voilà qu'elle se trouva pleine de monde! Cette église en effet était dédiée au Saint-Esprit, ce que nous ignorions, et il y avait grande fête et sermon.

« Quand je vis cela, je m'en chagrinai beaucoup; à mon avis, il valait mieux nous en aller sans messe que d'entrer dans ce tohu-bohu. Ce ne fut pas l'opinion du Père Julien ; et comme il était théologien, nous dûmes toutes nous ranger à sa façon de voir. Nos autres compagnons eurent peut-être adopté la mienne ; et nous aurions eu tort. Il est vrai, je ne sais si je me serais fiée à moi seule. Nous mîmes pied à terre près de l'église. Personne ne pouvait voir nos visages, car nous portions de grands voiles baissés. Mais rien qu'à voir ces voiles et nos manteaux de bure blanche et nos alpargates, voilà tout ce monde en émoi! C'est probablement la secousse que ceci me donna qui m'enleva toute fièvre ; car le saisissement fut extrême pour moi et tous mes compagnons.

« A peine entrées dans l'église, un brave homme s'approcha de moi et s'offrit à nous donner une place à l'écart. Je le suppliai de nous mener à quelque chapelle ; il le fit, en ferma la grille et ne nous quitta qu'après nous avoir reconduites dehors.

« Ceci, mes filles, ne vous paraîtra peut-être rien. Mais je vous assure que ce fut un des mauvais moments de ma vie, car tout ce monde s'agitait comme si des taureaux avaient fait irruption. Aussi, je brûlais de quitter ce lieu, bien qu'il n'y eût aux environs aucun endroit propice à la sieste. Nous la fîmes sous un pont ».

Et toutes ces aventures se suivent ainsi, s'enchaînent en une incroyable variété sans que l'intérêt se relâche un seul instant, depuis la fondation de Médina jusqu'à

---

de Avila, estaba llena de gente ; porque era la Vocación del Espiritu Santo, lo que no habíamos sabido, y había gran fiesta y sermón.

« Cuando yo esto vi dióme mucha pena, y, a mi parecer, era mejor irnos sin oir misa que entrar entre tanta baraúnda. Al Padre Julián de Avila no le pareció ; y como era teólogo, hubímonos todas de llegar a su parecer ; que los demás compañeros quizá siguieran el mío, y fuera más mal acertado, aunque no sé si yo me fiara de solo mi parecer. Apeámonos cerca de la ilesia que aunque no nos podía ver nadie los rostros porque siempre llevábamos delante de ellos velos grandes, bastaba vernos con ellos y capas blancas de sayal, como traemos, y alpargatas para alterar a todos ; y ansí lo fué. Aquel sobresalto me debía quitar la calentura del todo ; que cierto, lo fué grande para mí y para todos.

« Al principio de entrar por la ilesia, se llego a mí un hombre de bien a apartar la gente. Yo le rogué mucho nos llevase a alguna capilla ; hízole ansi, y cerróla, y no nos dejó hasta tornarnos a sacar de la ilesia.... Yo os digo, hijas, que, aunque esto no os parecerá quizá nada, que fué para mí uno de los malos ratos que he pasado; porque el alboroto de la gente era como si entraran toros. Ansí no vi la hora que salir de allí de aquel lugar ; aunque no le había para pasar la sieste cerca, tuvímosla debajo de una puente.

cette torturante fondation de Burgos qui acheva la Sainte et dont elle mourut.

La sobriété du style ne se perd pas davantage ; car malgré le caractère extraordinaire des aventures, assez proches souvent du merveilleux, auquel l'esprit des voyageurs était disposé, le récit ne perdra pas ce ton de réalisme bonhomme et ironique qui attribue certes à Dieu la conduite des événements, mais ne cesse point pour cela de les considérer du côté humain.

Aussi le style reste simple ; jamais d'emphase, même dans les situations les plus difficiles ; pas de rhétorique dans le malheur et une joie franche lorsqu'on en est sorti.

Toutes les histoires que la Sainte raconte ne sont pas des aventures personnelles. Elle donne certains récits dont elle n'a fait qu'entendre la relation. Ceux-ci ne sont pas inférieurs aux premiers et on les dirait pris sur le vif tant le dessin en est net et le réalisme précis : Je renvoie par exemple à la biographie de Cathérine de Cardone [1] et à l'étrange histoire de la petite Béatrice Chavès accusée par deux servantes d'avoir voulu empoisonner sa tante avec du sublimé [2]; je renvoie surtout à l'histoire de la vocation de Casilde de Padilla, la fille de l'adelantado de Castille [3].

Sur un fond très sérieux, on retrouve dans cette narration quelque chose de la grâce espiègle du *Lazarillo* ; et le récit des expédients de Casilde pour entrer au monastère et tromper la vigilance de sa mère, de ses *criados* et de sa nourrice qui l'en empêchent, annonce déjà la verve picaresque de Cervantès, de Quevedo et d'Aleman.

En voici un détail : La petite, sous bonne escorte, — sa mère et sa nourrice — assiste aux offices dans la chapelle d'un couvent. Fine mouche, elle ouvre l'œil. Or, voici que sa mère entre dans un confessionnal. L'occa-

1. *Fundac.*, XXVIII. — 2. *Fundac.*, XXVI. — 3. *Fundac.*, XI.

sion est là. Elle dépêche sa nourrice vers un religieux qui passe pour demander une messe. Alors, c'est la cage ouverte :

« A peine la vit-elle partie, elle fourra ses *chapins*[1] dans sa manche, releva sa jupe, et courut de toutes ses forces vers notre monastère... *En viéndola ida, metió sus chapines en la manga, y alzó la saya, y vase con la mayor priesa que pudo* ».

On la voit, en cette phrase rapide, enlever ses *chapins*, les fourrer dans la manche, puis, avec une grâce de ménine, relevant sa petite jupe à volants pour mieux courir, s'évader prestement tandis que là-bas, sans méfiance, dans l'ombre d'une chapelle absidale, la vieille gouvernante, prise au piège, négocie la messe avec le bon dominicain.

Quand on s'aperçoit du subterfuge, il est trop tard. La petite a pris du champ. Avant d'être rattrapée, elle aura eu le temps de se barricader derrière la grille du monastère.

Il est superflu de citer davantage. Ces quelques traits suffiront à faire apprécier les dons littéraires de Sainte Térèse dans la narration. Certains de ses récits doivent être placés parmi les meilleures pages de la littérature classique d'Espagne et j'estime que, quand nous n'aurions conservé d'elle que cet incomparable livre des *Fondations*, il suffirait à assurer sa gloire littéraire.

---

1. Le *Chapin* était une chaussure haute que les femmes portaient par dessus le soulier. Certains atteignaient une hauteur invraisemblable, ce qui rendait la marche très difficile. Devant le Roi, cette chaussure était de rigueur. Les femmes du peuple portaient aussi des *chapins* mais moins hauts. Un jour une femme enleva les siens pour en frapper Térèse sur la tête.

PARAGRAPHE II

L'ESTHÉTIQUE PHYSIQUE ET L'IMAGE

Nous avons analysé dans la seconde partie de cet ouvrage la sensibilité térésienne. Nous y trouvions un double élément : perceptivité aiguë, délicate émotivité.

Nous verrons plus loin, surtout en parlant du lyrisme de Sainte Térèse, ce qu'au point de vue littéraire a donné l'émotivité. Examinons d'abord ce qu'a produit sa perceptivité, son impressionabilité sensorielle si l'on veut, ou, plus simplement, son don d'observation.

Celle-ci, Térèse la darde sur un double objet : le monde physique, extérieur, et le monde psychique, intérieur. D'où, dans son expression, une double formule littéraire : l'esthétique physique et l'esthétique psychique.

L'esthétique physique, c'est-à-dire la formule littéraire correspondant à l'expression du sentiment de la nature ou, plus largement, du monde extérieur, procédant de l'observation directe, était inconnue au début du XVIe siècle. A ce moment, en France, les écrivains ne se sont pas encore libérés des clichés idéalistes et conventionnels du Moyen-âge. Devant les chutes du Rhin à Schaffousen, à une époque où pourtant la philosophie tendait déjà à n'avoir d'autre guide que « Nature », Montaigne n'éprouve qu'une bonne indignation bourgeoise contre « l'incommodité de ces gros rochiers ». Ronsard et les poètes de la Pléiade sont évidemment plus sensibles aux charmes de la nature ; mais comme formule esthétique, ils n'ont fait que remplacer le cliché : ils échappent à la formule symbolique du Moyen-Age pour tomber sur la formule, moins conventionnelle cepen-

dant, de l'Antiquité. Il faudra attendre encore deux siècles le *Vicaire Savoyard* et la rusticité sincère.

En Espagne, l'archiprêtre de Hita a des éclairs de réalisme; mais pas plus sous lui que sous le marquis de Santillane, dont les pastorales irréelles se passent invariablement « *En el verde prado de rosas florentes* », le sentiment de la nature ne trouve sa formule réaliste. L'esthétique physique, favorisée par la philosophie néo-platonicienne, paraît avec Louis de Léon. Soudain, nous avons ici, non plus le vulgaire artifice littéraire se servant d'un cliché ancien retouché avec plus ou moins de personnalité, mais un sentiment individuel, fervent, nouveau de la nature. Sainte Térèse paraît ensuite. Enfin, dans le *Simbolo de la Fe*, Louis de Grenade donne, selon Menendez y Pelayo, « un des premiers essais de ce que nous appelons aujourd'hui l'esthétique physique [1] ». Celle-ci resplendit avec éclat dans les poésies de saint Jean de la Croix, le plus sublime poète du classicisme espagnol. Bien avant les poètes français, saint Jean a compris dans toute sa profondeur le langage muet du monde visible que, d'après les platoniciens de l'époque, il appelle « *la musica silenciosa* ».

Sans avoir nécessairement une préoccupation esthétique, du moins consciente, le mystique de tous les temps est un fervent de la nature.

D'abord parce qu'il est toujours un être à sensibilité aiguë ; ensuite parce que la nature lui est un livre vivant dont les mots et les phrases lui parlent de Celui qu'il aime :

« Tout ce qui peuple le monde m'invite à aimer ; les bêtes, les oiseaux, les poissons, tout ce qu'il y a sous l'abîme et dans l'air... Je veux inviter tout le monde à aimer et les vallées, les montagnes, les hommes à chanter, ainsi que l'abîme, les cieux et toute l'eau de la mer à inspirer mon amour [2] ».

1. *Ideas esteticas*, III, p. 126. — 2. Jacopone da Todi. Cfr. d'Ancona ; *Studi sulla litt. italiana dei primi secoli*, 1884, in-16.

Enfin la nature est pour lui un lieu de silence et de repos où, mieux qu'ailleurs, il peut fuir le monde et tout ce qui offusque son regard de visionnaire :

« ¡ Oh monte, oh fuente, oh rio !
¡ Oh secreto seguro deleitoso
roto casi el navío
a vuestro almo reposo
huyo de aqueste mar tempestuoso [1] ! »

Mais si tous les mystiques ont eu, bien qu'à des degrés divers, ce sentiment de la nature, son expression esthétique, lorsqu'ils le traduisent, diffère chez eux d'après l'époque : Chez les mystiques du Moyen-Age, cette expression est surtout symbolique. Idylles profanes ou pastorales mystiques se servent sans scrupule des mêmes clichés. La Rose, symbole d'amour, est exploitée en saint Bonaventure. Les Vergers mystiques sont à la mode ; on plante, comme Suso, des « Mais spirituels » ; la poésie de Ramon Lull, un des mystiques les plus personnels de tout le Moyen-Age, n'est guère qu'une transposition dans le genre divin, mais géniale, de tous les clichés de la poésie des troubadours. On retrouve, par exemple, dans *Les Cantiques de l'Ami et de l'Aimé,* le très ancien cliché provençal de l'aube et de l'oiseau veilleur qui l'annonce : « Les oiseaux chantaient l'aube (le Christ) ; or l'aimé, qui est l'aube, s'éveilla ; et les oiseaux cessèrent de chanter, et à l'aube l'ami mourut pour l'aimé ». On voit ce qu'appliquée au Christ, cette phrase permettait de commentaires dévots, et on s'y livrait alors avec délices [2].

---

1. *Obras del maestro fr. Luis de Leon* ; éd. Ribadeneyra, Madrid 1918, t. XXXVII, II, p. 3.

2. Cfr. Obras de Ramon Lull, J. Rosello, Palma ; 5 vol. in-4°, t. II, a, 25. — V. aussi la trad. franç. de Marius André. M. G. Echegoyen prépare la publication d'une édition critique du *Livre de l'Ami et de l'Aimé.* « Les Cantiques de l'Ami et de l'Aimé, dit R. Lull lui-même, sont des paraboles abrégées qui nécessitent une exposition ou un commentaire ». — « Une reli-

Les Écritures et surtout l'idylle sacrée du Cantique des Cantiques était une mine d'images à laquelle les écrivains mystiques ne manquaient pas de s'approvisionner.

Avec l'école d'Ombrie et saint François d'Assise qui chante au Soleil et aux astres, avec Ruysbroeck l'Admirable qui composait ses écrits « in abdita sylvae », et avec quelques mystiques indépendants, l'union entre le sentiment direct et personnel de la nature et l'état d'âme mystique, déjà dès le Moyen-Age, se fait plus étroite et plus vraie. Ainsi, il y aura bientôt deux tendances ; la tendance des écrivains mystiques écrivant et pensant davantage dans la pénombre de leur cellule, et celle des écrivains mystiques réalistes, vivant au grand air, observant directement et puisant leurs images dans tout ce qui les entoure. Il existe, au point de vue littéraire, entre les œuvres des représentants de ces deux tendances, la même différence qu'entre des toiles peintes dans une atmosphère d'atelier et des toiles de plein air.

L'école mystique espagnole, s'épanouissant en pleine Renaissance, sera, dans ses grands chefs du moins, nettement réaliste. Ses écrivains, comme Sainte Térèse, Saint Jean de la Croix, Louis de Léon, n'exprimeront que les résultats de leurs observations directes, au moyen d'images personnelles, tant en rendant compte de leurs expériences psychiques qu'en exprimant incidemment ce que leurs yeux ont vu dans le monde extérieur.

---

gieuse de Majorque a écrit un volume d'explications et de méditations sur les trente-deux premiers versets, et un disciple anonyme du Docteur Illuminé a composé un commentaire souvent ingénieux quoique trop long ». (Cfr. Marius André, introd.) — Qu'on juge du genre par le passage suivant : « L'ami gisait sur un lit d'amour ; les linceuls étaient de plaisirs, la couverture de langueurs. Et il était question de savoir si le coussin était fait de même drap que les linceuls ou que la couverture. L'Aimé vêtait son Ami d'un manteau, d'une cotte et d'une gonelle, et lui faisait un pourpoint d'amour, et une chemise de pensée et des chausses de tribulations et une guirlande de pleurs et de soupirs », nos 132 et 133... — Ainsi, même lorsque ces écrivains demandaient des images aux objets ordinaires, ils n'employaient ceux-ci que pour leur valeur symbolique.

Appliquons ces observations à l'œuvre littéraire de Sainte Térèse.

I

Sainte Térèse éprouvait pour la nature un sentiment d'affectueuse sympathie. Nous l'avons dit déjà [1], et il est inutile d'y revenir.

Jusqu'à ce que Dieu lui ait donné par voie surnaturelle l'intuition des mystères, les considérations théologiques et abstraites la laissent froide ; mais la contemplation d'un paysage, la campagne, les fleurs, et l'eau lui sont un livre d'amour. Bien qu'en des œuvres didactiques les descriptions littéraires soient rares et ne se rencontrent que pour autant qu'elles aident à instruire ou à édifier, les œuvres de Sainte Térèse renferment çà et là des traits de poésie trahissant l'observation directe.

Tantôt c'est un simple mot, un détail passager qui nous la montre attentive à noter la poésie qui se dégage des choses ; tantôt c'est un symbole qu'elle rajeunit en lui donnant une couleur nouvelle ; tantôt enfin, une vraie description de choses vues.

Toutes les images poétiques, glanées dans les fragments d'Écriture qu'elle a lus, elle les a conservées dans sa mémoire : la biche blessée, « *la cierva que va herida* », la colombe de l'arche, « *la paloma que envió Noé* », l'épouse du cantique et son langage figuré ; et de ces symboles si usés déjà, son imagination sait faire un usage personnel et nouveau. Il en est de même des allégories que, comme nous l'avons dit, elle n'invente guère, mais qu'elle sait ajuster à l'enseignement qu'elle veut présenter. Car elle n'oublie pas qu'elle enseigne, et ici, comme dans l'exposition et la narration, elle a la volonté très nette et l'unique préoccupation de dire ce qu'elle voit « avec toute la simplicité et l'exactitude possible ».

1. V. IIe P. c. I et III.

Ce souci d'exactitude et de réalisme lui fait trouver à l'occasion des images originales et très justes. En voici quelques exemples.

Bien qu'elle ne tînt guère à l'Andalousie, Sainte Térèse eut toujours une grande affection pour sa fondation de Séville.

Dans une lettre à Mariano [1], elle vante les agréments de sa nouvelle maison. « Le jardin, dit-elle, est extrêmement agréable ; la vue est telle qu'on ne peut souhaiter mieux. L'habitation est fraîche : *pareceme no se ha de sentir en ella el calor* ».

Quant au patio, « *parece hecho de alcorza* », on dirait avec ses blanches colonnes d'albâtre, qu'il est fait d'*alcorza*, qui était une sorte de dragée faite avec du sucre neigeux.

Dans une autre lettre [2], elle décrit à Gratien le passage des religieuses de Malagon à leur nouveau monastère. Les pauvres filles! Elles avaient été bien mal dans leur ancien couvent. C'était une sorte de caveau humide et malsain, manquant d'air et de lumière, où elles ne cessaient d'avoir la fièvre. Et Sainte Térèse, qui montre les pauvres recluses sortant de leur caverne, a cette phrase : «On eût dit des petits lézards qui en été sortent pour se chauffer au soleil, *que non parecían sino lagartijas que salen al sol en verano* ».

Les Fondations et les Lettres renferment ainsi plusieurs de ces touches rapides qui révèlent l'esprit d'observation et le goût du trait descriptif.

Avec quel charme sobre elle nous décrit la solitude de Notre Dame del Socorro :

« Cette maison, dit-elle, est dans un désert au milieu d'une solitude vraiment délicieuse ; comme nous étions à peu de distance, les religieux sortirent en files bien ordonnées pour recevoir leur prieur. Ils allaient pieds nus et avec leurs pauvres manteaux de bure. Cela nous pénétra de dévotion ; moi surtout

---

1 9 mai 1576. — 2. Déc. 1579.

j'en fus profondément attendrie ; je me croyais aux temps fleuris (*en aquel florido tiempo*) de nos bienheureux Pères. Au milieu de cette campagne ils ressemblaient à des fleurs blanches et parfumées ; (*unas flores blancas olorosas*) ; et je crois qu'en réalité ils le sont devant Dieu, car, à ce que j'en puis juger, il est servi là-bas dans leur monastère avec grande perfection. Ils entrèrent à l'église en chantant un Te Deum. Leurs voix étaient très mortifiées. L'entrée de l'église est sous terre ; c'est comme une entrée de grotte ; elle représente celle de notre Père Élie. En marchant, j'allais avec une telle jubilation intérieure qu'un voyage plus long encore en eût bien valu la peine [1] ».

A-t-on remarqué combien, lorsque le sujet s'y prête, elle aime le trait extérieur ? Elle voit les files bien ordonnées, les pieds nus, les robes de bure blanche, au milieu de ce délicieux paysage qui fait ressembler ces moines à des fleurs ; elle entend les voix mortifiées, et tout cela la remplit de jubilation.

Ce trait, même dans des descriptions plus longues, reste toujours sobre et précis. Sa description si pittoresque du petit ermitage de Duruelo, que nous avons déjà signalée à propos de la narration, rappelle par sa simplicité telles descriptions de la littérature mystique franciscaine :

Quand elle arrive, c'est le matin ; dans la fraîcheur de l'aube, le P. Antonio balaie le seuil de la chapelle ; il a ce visage de joie qui lui est coutumier, « *con un rostro de alegría que tiene él siempre* ».

Tandis qu'elle pénètre dans l'ermitage, ses regards édifiés s'arrêtent successivement sur la petite croix de bois du bénitier, sur l'image de papier, et sur le grenier qui sert de chœur, et dont l'une moitié est si basse que les religieux doivent se courber très fort pour entendre la Messe ; à chaque coin de la petite chapelle il y a deux petits réduits pleins de foin, où l'on ne peut se tenir que couché ou assis, avec leurs petites fenêtres ouvrant vers l'autel, et deux pierres servant d'oreiller et des croix et

1. *Fondat.* XXVIII.

des têtes de mort ; dans le toit, des ouvertures par où la neige tombe dru sur les pauvres ermites ; ceux-ci sont si perdus dans l'oraison, qu'ils ne s'aperçoivent pas, tandis qu'ils vont à Prime, que leur manteau en est couvert [1].

Ces mille détails précis qui échapperaient à des yeux moins vifs, Térèse les note au vol.

Mêmes détails savoureux dans la description de la procession organisée lors de la fondation de Villanueva [2] : c'est le bonheur du peuple et c'est la joie du paysage ; ce sont les cloches que déjà la petite caravane entend de loin : « *desde lejos oíamos el repicar de las campanas* » ; c'est le chant et le jeu de l'orgue à l'église, et le caractère imposant du cortège : « *iba la procesión con harta autoridad* » ; et, dans la campagne, les capes blanches et les voiles des Carmélites, et l'habit blanc et noir d'un dominicain qui se trouvait là, et les autels et les adresses le long de la route. En quelques traits sobres mais clairs et très suaves, Térèse a l'art de répandre sur toute cette description une atmosphère de liesse spirituelle qu'on chercherait en vain à produire par des effets de style plus conscients.

C'est bien ici ce mysticisme libre et cette tonalité de plein air dont nous parlions plus haut.

Il résulte de là que la plupart des œuvres de Sainte Térèse, sans renfermer de longues descriptions de Castille ou d'Andalousie, ont cependant une forte couleur locale. On ne peut lire ces pages sans évoquer les paysages castillans, tout comme la littérature franciscaine primitive évoque forcément les paysages d'Ombrie. Et comme ceci met une nuance très délicate sur la tonalité générale de l'ascétisme et du mysticisme térésien, pour se pénétrer pleinement de ces écrits et de la mentalité qu'ils reflètent, il faut au préalable s'être rempli les

1. *Fondat.* XIV. — 2. *Ibid.* XXVIII.

yeux et l'imagination de ces paysages sobres, aux lignes simplifiées, aux solitudes nues, de Castille-la-Vieille.

Car bien que les expériences extraordinaires des Mystiques, au moment où elles se produisent, se passent dans des régions qui semblent échapper à toute contingence, il reste vrai que, lorsque le mystique les relate par écrit, inconsciemment il les localise. Plus que d'autres, les esprits sans culture supérieure ont une tendance à la localisation précise. Ils n'abstraient point les faits des contingences, et n'universalisent point les événements ; pour eux, l'Histoire se joue dans leur ambiance quotidienne et se revêt de leurs costumes et de leurs mœurs.

Et c'est bien le cas pour Térèse, pour qui les démons ont une face de more et dans les poésies de laquelle les bergers de Bethléem ne sont autres que Gil, Bras ou Llorente, tels qu'on les rencontre encore, vêtus de peaux de moutons, dans les sentiers pierreux de la montagne avilaise. « Pour elle, la naissance du Christ arriva, non dans la Bethléem juive, mais en quelque fruste étable perdue dans les replis de la grande sierra, finement ourlée de ses premiers flocons de neige. Pour elle, l'étoile extraordinaire qui se leva à minuit dans les cieux de Judée, répand son rayonnement mystique sur les déserts givrés de Castille [1] ».

Térèse voit avec intensité ; elle dit ce qu'elle voit avec simplicité ; elle ne se perd point dans les abstractions, mais garde toujours un pied dans la réalité concrète. C'est tout le secret de son réalisme. De même que Zurbaran, voulant se libérer de toute formule, peindra plus tard ses frocs de moines avec l'unique préoccupation de peindre ce qu'il voit, Térèse, libre de toute formule littéraire, n'a d'autre souci que de rendre ce qui lui a passé sous les yeux.

Elle aime d'ailleurs la précision, déteste les mots

1. Cfr. G. Cunninghame, *op. cit.*, p. 4.

vagues et appelle les choses par leur nom. Lorsqu'elle nous décrit, par exemple, la maladie de Beatriz Ordoñez ou celle de Catalina Godinez [1], elle ne se contente pas de nous dire que leurs souffrances furent atroces ou intolérables ; elle précise : elle nous parle d'abcès intérieur dans les intestins, de cancer au sein, de phtysie, d'hydropisie, d'ardeurs au foie brûlant la chemise, de vomissements putrides des poumons, d'extractions de pus, de saignées, de ventouses scarifiées, d'injections de sel, tout cela froidement, naturellement, comme si elle avait suivi à Salamanque les cours de quelque pérorant médicastre.

II

Nulle part, le réalisme de l'esthétique térésienne n'apparaît mieux que dans les admirables portraits qu'elle nous a laissés.

La Sainte, qui savait très finement observer les âmes, ne négligeait pas au besoin d'observer de son œil malicieux leur enveloppe extérieure. Que d'hommes : évêques, théologiens, religieux, hidalgos, grandes dames, passèrent sous le regard scrutateur de ses deux yeux noirs, que, selon le chroniqueur, « elle avait un peu trop à fleur de tête [2] ». Elle les saisit très vite et les dépeint souvent par le trait physique, en d'innombrables portraits dont aucun n'est banal.

Celui de saint Pierre d'Alcantara est célèbre. Il serait à citer en entier. Ce qu'elle raconte de sa vie semble une biographie de la Légende Dorée. « Lorsque je fis sa connaissance, dit-elle, il était déjà très vieux, et si extrême était sa maigreur qu'on l'eût dit fait de racines d'arbres » ; et l'on voit le vieil ascète, peint comme par Ribera, si maigre qu'il en est devenu « noueux comme un tronc de chêne », avec un rayonnement d'infinie douceur sur la

1. *Fondations*, XXII. — 2. Ribera, *Vida de la S. M. Ter. de J.*, IV, 1

face ; affable, discret, d'une conversation très mesurée mais piquante, « *porque tenía muy lindo entendimiento* » ; si modeste pourtant qu'en chemin il suivait les moines à la file, savait passer trois ans dans un monastère sans connaître un seul religieux et ne regardait jamais les femmes. « Et quand il vit approcher sa fin, il dit le Psaume *Laetatus sum*, et s'étant mis à genoux, il mourut, *y hincado de rodillas, murió* [1] ».

C'est aussi dans les toiles des contemporains de la Sainte que l'on retrouve le visage du vieux carme inconnu qui apparaît au milieu d'une tertulia à la jeune Béatrice, à ses parents et à deux voisins, et « dont le visage rose et vénérable était si vieux, que sa barbe semblait faite de fils d'argents, *tenía un rostro fresco y venerable aunque tan viejo que parecía la barba como hilos de plata* [2] ».

Térèse met souvent le personnage en scène et, pour décrire quelqu'un, il lui arrive fréquemment de nous suggérer en quelques lignes tout un tableau.

Parlant de sa petite nièce Teresita, récemment revenue d'Amérique avec son père Lorenzo, admise déjà au monastère et n'ayant pas encore douze ans, elle écrit à Gratien : « Elle est au couvent et porte déjà l'habit ; c'est le lutin de la maison ; son père ne se sent pas de plaisir, et toutes les religieuses en sont folles ; elle-même est comme un petit ange ; *tiene una condicioncita como un ángel.* Pendant la récréation, c'est elle qui mène la conversation ; elle s'y entend à merveille ; elle raconte des Indiens et de la mer, mieux que je ne saurais le faire [3] ».

Voit-on cette jolie scène de cloître : les nonnes rieuses entourant la gamine qui porte gravement son costume de carmélite et leur raconte, sans se lasser, des histoires qui émerveillent ces âmes naïves.

---

1. *Vida* XXVII. — 2. *Fundaciones* XXVI. — 3. Lettre du 27 sept. 1575 à Gratien.

Un jour, la Mère Marie de Saint-Joseph, prieure du monastère de Séville que Teresita venait de quitter pour le couvent de Tolède, écrit à Térèse pour lui en demander des nouvelles, ainsi que de la petite Bela, sœur du P. Gratien. Et voici ce que, dans une lettre charmante, Térèse lui répond :

(a) « L'adresse de cette petite créature est extraordinaire. De quelques malheureuses poupées, représentant de minuscules bergers et de petites religieuses, et une statue de Notre-Dame, il n'y a pas de fête où elle n'invente quelque tableau dans son ermitage ou à la récréation. Elle y ajoute quelque couplet de sa façon qu'elle chante avec tant de grâce qu'elle nous ravit toutes. Elle ne me cause qu'un chagrin : je ne sais comment lui mettre la bouche ; car elle a une moue hautaine et rit très froidement, et cependant elle sourit toujours. Tantôt je lui dis d'ouvrir la bouche, tantôt de la fermer, tantôt de ne pas sourire ainsi. Elle dit que ce n'est pas sa faute mais celle de sa bouche ; et c'est vrai. Quand on a vu combien Térèse est gracieuse dans ses gestes et dans son attitude, on désire la voir encore. C'est la même chose pour Bela; mais je ne le lui dis pas, et à vous je le dis en confidence. Ne le répétez à personne ; mais vous ririez bien à voir la vie que je mène pour former la bouche de Teresita. Je crois qu'une fois plus grande elle ne sera plus si froide ; en tout cas elle ne l'est pas dans ses paroles ! Et voilà vos deux petites peintes en pied, afin que vous ne pensiez pas que je vous mens lorsque je dis que l'une l'emporte sur l'autre. Je vous ai dit tout cela pour vous faire rire un peu [1] ».

Comme on le voit, ces portraits ont souvent le petit mot piquant qui en chasse la banalité comme l'épigramme et le « dicho » la font fuir de ses récits.

(a) « Es extraña la habilidad de esta criatura que con unos pastorcillos malaventurados y unas monjillas y una imágen de nuestra Señora que tiene no viene fiesta que no hace una invención de ello en su ermita ó en la recreación, con alguna copla a quien ella da tan buen tono, y la hace, que nos tiene espantadas. Solo tengo un trabajo, que no sé cómo le poner la boca, porque la tiene frigidísima y se rie muy friamente y siempre se anda riendo. Una vez la hago que la abra, otra que la cierre, otra que no se ria. Ella dice que no tiene culpa, sinó la boca ; dice verdad. Quien ha visto la gracia de Teresa en cuerpo y en todo echarlo há más de ver, que asi lo hacen acá, aunque yo no lo confieso, y á ella se lo digo en secreto : no lo diga á nadie, que gustaria si viese la vida que traigo en ponerle la boca. Creo como sea mayor, no será tan fria, al menos no lo es en los dichos. Hela aquí pintadas sus muchachas para que no piense que le miento en que hace ventaja a la otra. Porque se ria lo he dicho... »

1. Lettre du début de 1577 à Marie de Saint-Joseph.

En certains de ces portraits le détail physique disparaît presque entièrement. Térèse dépeint alors son personnage par sa physionomie morale. Ces portraits de caractère comptent parmi ses meilleures pages.

Certains d'entre eux sont brefs et brossés en quelques lignes. Voici par exemple celui de Don Francisco de Salcedo que tout Avila nommait : *el caballero santo* :

(a) « Ce gentilhomme est marié, mais de vie si exemplaire et vertueuse, si adonné à l'oraison et aux œuvres de charité, que sa bonté et sa perfection éclatent en toute sa personne. Et de fait il a contribué au salut de beaucoup d'âmes. Car ses talents sont si nombreux que malgré les obstacles qu'y pourrait apporter son état, il ne peut manquer de faire un grand bien. Excellent jugement ; il est très affable envers tout le monde ; sa conversation n'ennuie pas ; elle est suave et agréable ; joignez-y qu'elle est pleine de droiture et de sainteté ; aussi satisfait-elle tous ceux qu'il approche. Son unique but est le bien des âmes qu'il traite ; on dirait qu'il n'est préoccupé que de rendre à chacun tous les services possible et de faire plaisir à tout le monde [1] ».

D'autres sont plus longs, comme le très beau portrait de l'évêque d'Osma, au chap. XXX des *Fundaciones* ; ou encore celui de Béatrice Ordoñez, religieuse à Valladolid, qui renferme une allusion aux autodafés. Il est trop long pour le citer ici. Il est vraiment classique. A tous les points de vue, c'est un morceau d'anthologie.

Parmi ces peintures de caractères, il en est quelquefois, rarement, qui sont universalisées, abstraites, réduites au type. Telle est la description du prédicateur cherchant l'éloquence humaine. Cette description souffre le rapprochement avec La Bruyère. Qu'on se

(a) « Es casado, mas de vida tan enjemplar y virtuosa y de tanta oración y caridad, que en todo él resplandece su bondad y perfeción. Y con mucha razon, porque grande bien han venido a muchas almas por su medio, por tener tantos talentos, que aun con no le ayudar su estado no puede dejar con ellos de obrar. Mucho entendimiento y muy apacible para todos, su conversación no pesada, tan suave y agraciada, junto con ser reta y santa, que da contento grande a los que trata. Todo lo ordena para gran bien de las almas que conversa, y no parece tray otro estudio, sino hacer por todos los que el ve se sufre, y contentar a todos ».

1. *Vida*, XXIII.

rappelle le célèbre portrait des *Caractères* dans le chapitre « De la Chaire » : « Le discours chrétien est devenu un spectacle. L'orateur cherche par ses discours un évêché.., etc. »

Pour être moins sévère, le portrait de Térèse n'est ni moins incisif, ni moins juste. Voici comment elle s'exprime au sujet de ces prédicateurs au zèle prudent et flattant leur auditoire, dont parle précisément La Bruyère :

(a) « En voici un qui prêche un sermon avec l'intention de faire du bien aux âmes. Mais il n'est pas si détaché des petits profits humains qu'il n'ait quelque secret désir de plaire, ou de s'attirer de l'honneur ou du crédit ; peut-être même à cause de son talent de prédicateur est-il en droit d'aspirer à quelque canonicat. Ainsi en est-il de beaucoup d'autres choses..; l'intention est bonne, mais on prend bien garde de ne rien perdre par son zèle et de ne point mécontenter. On craint la persécution ; on tient à être bien avec les rois, les grands et le peuple. On fait tout avec cette prudence que le monde honore. Or, celle-ci abrite de grosses imperfections; on l'appelle discrétion ; Dieu veuille qu'elle mérite ce nom [1] ».

Ces portraits moraux révèlent le talent d'analyse psychologique. Ceci nous écarte un peu de l'esthétique physique et nous amène à l'esthétique psychique dont nous ne parlerons qu'au paragraphe suivant.

Toutefois il est bon de signaler déjà que toute l'esthétique physique de Térèse n'a qu'un rôle subsidiaire. Car les images que, grâce à sa fine perceptivité, elle recueille dans le monde extérieur, elle ne les reproduit guère pour elles-mêmes ; elle a une tendance marquée

(a) « Predica uno un sermón con intento de aprovechar las almas; mas no está tan desasido de provechos humanos, que no lleva alguna pretensión de contentar, u por ganar honra u credito, u que si está puesto a llevar alguna calonjia por predicar bien. Ansí son otras cosas que hacen en provecho de los prójimos muchas y con buena intención; mas con mucho aviso de no perder por ellas ni descontentar. Temen la persecusión ; quieren tener gratos los reyes y señores y el pueblo ; van con la discreción que el mundo tanto honora. Esta es la amparadora de hartas imperfeciones porque le ponen nombre de discreción, y plega al Señor que lo sea ».

1. *Conceptos*, VII.

à les faire servir à un usage pratique ; elle s'en sert pour mieux faire comprendre les enseignements qu'elle donne, les états d'âme qu'elle dépeint, les phénomènes mystiques dont elle veut rendre compte. Elle n'a rien du littérateur de profession qui étale des images pour le seul plaisir. Elle se souvient toujours qu'elle enseigne et qu'il faut dire « le plus simplement et le plus exactement possible ». Aussi, dans ses ouvrages didactiques, nous ne trouvons plus guère l'image que dans l'allégorie et la comparaison.

III

Quelle est donc chez Sainte Térèse la valeur littéraire et esthétique de l'image dans ses allégories et dans ses comparaisons ?

Dans l'œuvre de notre écrivain, la part de l'imagination est, somme toute, restreinte. Nous l'avons dit, sa faculté imaginative n'est pas de celles qui forgent et créent. Avec sa perceptivité très fine, elle voit nettement. Mais les images ne font que passer en elle sans s'attarder ; car tout son être est dardé vers l'action. Sous ce rapport, la comparaison entre les écrits du bienheureux Lull, de sainte Mechtilde, du bienheureux Suzo, de sainte Cathérine de Sienne, de sainte Cathérine de Gênes, de sainte Angèle de Foligno, est suggestive : on remarque chez Sainte Térèse, en même temps qu'un plus grand réalisme d'idées, une plus grande sobriété dans le symbolisme.

Les principales allégories que Sainte Térèse emploie dans ses œuvres sont les suivantes : Le verger mystique et les quatre manières de l'arroser *(Vida)* ; le pèlerinage vers les eaux vives *(Camino)* ; le château aux multiples demeures taillées dans un seul diamant *(Castillo)*, avec l'allégorie subsidiaire du papillon mystique. En outre, quelques visions allégoriques, comme celle du grand

champ où elle se voit entourée d'ennemis armés de lances, d'épées, de dagues et d'estocs, (*Vida*, XXXIX) et celle du petit bosquet plein d'une étrange musique d'anges et d'oiseaux, où les vertus dansent en rond (*Relacion* XLIV).

A y regarder de près, ces allégories sont peu originales, sauf la première qui est aussi la plus réaliste. Le pèlerinage vers la source d'eau vive est une allégorie bien usée. L'écrivain, il est vrai, la renouvelle par ses considérations sur les mérites de l'eau. Mais ces considérations ne manquent pas de recherche, et il n'y a point de chapitre peut-être où la Sainte tombe davantage dans la préciosité.

L'allégorie du bosquet et la ronde des vertus est un pur cliché que la Sainte d'ailleurs ne développe pas.

Le symbole du château mystique trouve des ancêtres dans la littérature hagiographique, dans la littérature ascétique et dans les romans de chevalerie *a lo divino*. Il n'est nouveau que par l'usage que l'auteur en fait. C'est dire qu'il est plus une trouvaille intellectuelle qu'une création de l'imagination.

Quant à l'allégorie du petit papillon, l'image fondamentale en a déjà été employée ; peut-être Térèse, en entendant raconter « comment se cultive la soie », en a-t-elle retrouvé l'application pour son compte, mais Dante, bien au courant de la littérature dévote de son temps, chantait déjà :

« Non v'accorgete voi, che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla
Che vola alla giustizia senza schermi ».

(Purgat. X, 124).

Je voudrais cependant m'attarder un moment à cette image, telle que la présente notre écrivain, parce qu'elle est tout-à-fait typique de sa façon d'écrire :

J'ai dit déjà plus haut que l'image guidait fréquem-

ment sa plume. On le verra par cet exemple [1]. Employant le style allégorique, Térèse emploiera plus volontiers le mot imaginatif que le mot réel et nu ; elle dit ce qu'elle voit, ce qui frappe le sens ; elle ne parlera donc pas *d'œufs du ver à soie,* mais d'une *semence, una simiente,* qui est le mot figuratif et contenant l'image; ou plus loin et mieux encore : *granos de pimienta pequeños,* de minuscules grains de poivre.

« Lorsque arrivent les chaleurs et que les mûriers commencent à se couvrir de feuilles, cette semence se met à vivre ; elle est morte jusqu'à ce qu'elle puisse prendre cette nourriture ; avec ces feuilles de mûrier *ils* grandissent ».

Voit-on comment l'image seule guide la plume de l'écrivain ? Aussi longtemps qu'on ne voit qu'une semence, pronom et verbe sont au singulier ; une fois que les petits vers apparaissent, sans que le nom ait jamais été exprimé, pronom et verbe se mettent au pluriel. Bien des changements d'accord que l'on juge arbitraires chez Térèse pourraient s'expliquer par cette logique de l'imagination.

« Une fois grands on leur donne de menues branches et là, avec leurs petites bouches, ils vont filant la soie qu'ils tirent d'eux-mêmes et tissent de minces cocons où ils s'enferment. Ce ver (*cette fois au lieu du grouillement des petites chenilles, l'œil ne s'intéresse plus qu'à un seul animal devenu grand*) qui était grand et laid y meurt; puis, de la même coque sort une petite phalène blanche des plus gracieuses ».

Cette description que la Sainte reproduit d'après ouï-dire, donc sur le seul travail de sa mémoire imaginative, et dont elle tire une de ses meilleures allégories, est typique de son style : En écrivant elle suit simplement le cours des images selon l'enchaînement logique que lui en fournit l'imagination ; et l'on constate que la logique de cette faculté, qui est la logique des femmes,

1. *Castillo,* V, 2.

est souvent plus proche du réel que la logique même du raisonnement.

Peu capable d'inventer une fiction allégorique, par la tournure même de son imagination, Sainte Térèse, est au contraire d'une puissante originalité dans la comparaison.

Tandis que la plupart des écrivains moralisants et didactiques ont un faible pour l'allégorie, Sainte Térèse, avec sa tournure réaliste, lui préfère la comparaison simple. Sa perceptivité aiguë, tournée non vers les abstractions idéologiques mais vers les bonnes et honnêtes choses qui l'entourent, lui en fait découvrir qui sont extrêmement personnelles et en même temps lumineusement justes. Le monde réel et vivant qu'elle a sous les yeux, les mœurs de l'époque, la nature, les animaux, les menus objets de la vie domestique lui fournissent tour à tour le moyen de faire pénétrer quelque sublime enseignement dans les frustes intelligences de ses filles.

Comment faire un choix dans ces comparaisons innombrables ? Presque toutes méritent d'être citées.

L'époque, le tempérament de l'écrivain, et quelquefois le sujet, lui en suggèrent un grand nombre empruntées à l'art militaire ; c'était alors qu'Osuna parlait de l'artillerie du diable et du coton d'humilité au moyen duquel il fallait amortir le choc de ses boulets ! Térèse a plus de goût ; et ses comparaisons du porte-étendard dans la bataille, des mercenaires à la solde de leur capitaine, du roi qui se retire dans sa ville fortifiée, ne choquent pas le bon sens.

Il faut avoir lu les comparaisons invraisemblables de certains écrivains dévots de son temps pour apprécier le mérite de la sobriété térésienne. La Sainte n'aime pas la recherche et reste simple dans ses comparaisons comme partout ailleurs : Elle songe au petit berger

tout ahuri *(pastorcillo embobado)*, plus attentif à regarder le riche brocard du manteau royal que le roi lui-même ; et c'est l'âme plus occupée des consolations de Dieu que du Dieu des consolations. Elle songe au chrétien captif en terre barbaresque; et c'est l'âme en état de péché. Celui qui néglige de se servir des dons divins, la fait penser à l'homme qui tient sa *cuenta de perdones*[1] dans son tiroir. Dieu qui sait tirer le bien du mal, lui rappelle le marchand de thériaque qui avale d'abord du poison pour prouver l'efficacité du remède. Quant au jeu d'échec qu'elle a joué jadis dans la maison paternelle, elle ne se souvient plus de « cette vanité » que « pour faire échec et mat au roi du ciel [2] ».

Elle a toujours beaucoup aimé, dit-elle, comparer l'âme à un jardin mystique où le Seigneur descend se promener. Par dessus tout elle aime l'eau, l'eau dont saint François disait : « Notre sœur l'eau est chaste », l'eau qu'elle chante en tant de pages, l'eau qui lui parlait de Dieu et dont elle dit : « S'il n'y avait plus d'eau pour laver que deviendrait le monde [3] ! » « Je ne trouve rien, dit-elle, qui soit plus apte à faire comprendre certaines choses de l'esprit que cette comparaison de l'eau [4] ».

Elle voit les grâces comme un fleuve, et ses péchés comme une mare croupissante. Elle montre l'âme dans certains états de ferveur consciente, impatiente d'aimer, de poser des actes, toujours insatisfaite, en proie à un bouillonnement de désirs qu'elle compare « à ces petites fontaines que j'ai vues quelquefois et qui, en jaillissant, ne cessent, dans le mouvement ascendant de leurs ondes, de lancer le sable. Cette comparaison, explique-t-elle,

---

1. C'était un dizain bénit par le pape. Un certain nombre d'indulgences était attaché à la récitation de prières déterminées sur chaque grain. On conserve encore deux *cuentas de perdones* dans l'église Saint-Christophe à Salamanque. (V. Polit, V, p. 160, n. 1).— 2. *Chemin*, XVI. — 3. *Ibid*, XIX. — 4. *Château*, IV, 2.

me paraît peindre au naturel les âmes qui sont en cet état : l'amour ne cesse de bouillonner et de projeter de nouveaux actes ; il ne peut demeurer en soi, tout comme cette eau ne veut demeurer enfermée dans la terre, mais la rejette loin d'elle [1] ».

Les âmes au contraire qui, inconscientes de leur ferveur, éprouvent une sorte d'atonie spirituelle, sont « comme des navigateurs poussés par un vent très doux ; ils avancent beaucoup sans savoir comment [2] ». Enfin l'âme accablée de bienfaits est « comme un navire surchargé qui va couler à fond [3] ».

L'union ayant été comparée par elle allégoriquement à la pluie du ciel qui tombe sur le sol, l'âme que le Seigneur enlève dans le ravissement, est comparée aux vapeurs de la terre que le soleil ou les nuées attirent et enlèvent. « Je ne sais, ajoute-t-elle, si la comparaison est juste, mais il est certain que la chose se passe ainsi [4] ». On ne saurait rendre par une image plus délicate et plus adéquate cette opération immatérielle de Dieu attirant vers lui sans résistance possible l'âme, pur esprit. Lorsque le corps est enlevé à la suite de l'âme et qu'il y a lévitation, la Sainte avec un merveilleux instinct esthétique sent la nécessité de matérialiser un peu la comparaison, tout en rendant cette fois l'idée d'impétuosité et de force avec laquelle cette opération se produit : « Vous sentez, dit-elle, cette nuée s'élever ou, si vous le voulez, cet aigle puissant vous emporter sur ses ailes [5] ».

Ses comparaisons tirées du règne animal sont souvent délicieuses : la vipère, le perroquet, l'aigle et les abeilles ; les crapauds, les lézards, les petits ânes de Castille si sympathiques et si doux et une foule d'autres animaux sont là, devant Térèse, lui offrant leurs services, tandis qu'elle rédige ses sublimes enseignements.

---

1. *Vie*, XXX. — 2. *Ibid.*, XXX. — 3. *Cast.*, VII, 3. — 4. *Vie*, XX. — 5. *Vie* XX.

Quand elle parle, non sans une bonne indignation, contre les mauvais directeurs, demi-lettrés, toujours craintifs et gonflés de prudence, « *unos medios letrados espantadizos* », elle s'apitoie sur la pauvre âme « qui se sent des ailes d'aigle et qu'on force à marcher comme un oison bridé [1] ». Certains directeurs, dira-t-elle ailleurs, ne font autre chose « qu'enseigner à être, dans la vie spirituelle, le crapaud des jardins qui se contente de donner la chasse à de petits lézards [2] ». Il est vrai que le crapaud « aurait grand tort de vouloir se mettre à voler [3] ». « Vouloir faire les anges tandis que nous sommes encore sur la terre c'est folie [4] » ou, comme dira Pascal, c'est s'exposer à faire la bête. En effet « le Seigneur préfère que nous allions en petits ânes pour tirer la noria, *hechos asnillos para traer la noria del agua.* Ils vont les yeux fermés et sans comprendre ce qu'ils font ; et pourtant ils puiseront plus d'eau que le jardinier avec tous ses efforts [5] ». Et l'on voit, comme aujourd'hui encore près de quelque vieux puits, dans les champs brûlés, le petit bourriquot, les yeux couverts d'un sac, tourner docilement en rond.

Sachons tout faire servir au bien, dit Térèse après saint Paul. « Ne soyons pas comme l'araignée qui convertit tout ce qu'elle mange en poison, mais comme l'abeille qui le convertit en miel [6] ». Soyons des abeilles surtout en l'oraison : « que la volonté laissant tourner ce moulin de l'entendement, se recueille dans la ruche et ne vole pas à la poursuite des autres facultés ; car si aucune abeille ne rentre dans la ruche mais si toutes s'en vont à la poursuite les unes des autres, on ne fera pas beaucoup de miel, *mal se podría labrar la miel* [7] ». Comptons d'ailleurs un peu sur le Seigneur qui, lorsqu'il voit l'âme fatiguée d'une longue oraison, « vient soulever de terre cette petite oiselle et la met dans le nid pour qu'elle s'y repose [8] ».

1. *Vie*, XXXIX. — 2. *Ib.*, XIII. — 3. *Ib.*, XXII. — 4. *Ibid.* — 5. *Ib.*, XXII. — 6. *Fond.*, VIII, *Cam.*, XXVIII. — 7. *Vie*, XV. — 8. *Ib.*, XVIII.

Enfin certaines comparaisons révèlent la femme de ménage, la bonne Madre Priora, écrivant une page de mystique après avoir fait la chasse aux toiles d'araignées dans les corridors du couvent, tandis que le *puchero* chante doucement sur le feu ; car « le Seigneur se promène à la cuisine, parmi les pots et les casseroles [1] ». Dans la quiétude il semble parfois qu'il ne reste qu'une petite étincelle, un dernier petit charbon incandescent. Si l'on veut se forcer à de grandes considérations, « *a fuerza de brazos* », on l'étouffera avec ces grosses bûches ; il faut entretenir le feu par de petites pensées très simples, « de menus brins de paille qu'on y dépose avec humilité [2] », ou encore « en disant de temps en temps quelque courte parole suave, comme quelqu'un qui donne un souffle (*que da un soplo*) sur une mêche fumante pour la rallumer ; mais si cette mèche brûle, laissez-la, vous ne feriez que la tuer [3] ». En allumant son feu avec quelques brindilles sèches qui flambent d'une flambée brusque, puis noircies s'en vont subitement en cendres, il arrive à la bonne Mère de penser que c'est là tout l'homme, qui n'est après tout que « quelques brindilles de romarin sec [4] ».

A table elle se souvient que « comme le pain se mange avec tous les aliments [5] », ainsi l'oraison ne peut jamais aller sans l'humble connaissance de soi. En assaisonnant ses aliments de quelques grains de sel, elle songe à ces misérables petits actes de dévotion « *que no tienen peso ni tomo* », que l'on tient pour de grandes mortifications et qui sont aussi menus que ces grains de sel qu'un oiseau emporterait dans son bec, « *unas cositas menudas como sal... que parece un pájaro se las llevara en el pico* [6] ».

L'eau bénite lui produit l'impression d'un bon verre d'eau fraîche par une journée torride [7] ; et la carafe d'eau claire qui est là devant elle sur la table et dans laquelle à la clarté d'un rayon de soleil elle voit danser de

1. *Fond.*, V. — 2. *Vie*, XV. — 3. *Chemin*, XXXI. — 4. *Relat.*, III. 5. *Vie*, XIII. — 6. *Ibid.*, XXXIX. — 7. *Ib.*, XXXI.

petites poussières lui donne l'idée de la souillure minuscule qui se voit dans la limpidité d'une âme traversée par la lumière du Saint-Esprit [1]. Et si, dit-elle encore, des grâces toutes puissantes en soi n'atteignent point leur efficacité plénière, ce n'est pas la faute de Dieu, « comme ce n'est pas la faute du soleil si ses rayons ne resplendissent point avec le même éclat lorsqu'ils donnent sur un morceau de poix ou sur un morceau de cristal [2] ».

Tout en écrivant dans sa cellule, elle garde ses idées de bonne ménagère dont le grand souci est que tout soit propre, reluisant, bien lavé et pour laquelle la découverte de la dernière toile d'araignée est un triomphe.

Parlant de la présence de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu, « c'est comme l'éponge, dit-elle, qui aspire l'eau en soi [3] ». Elle compare l'âme recevant dans l'union une connaissance croissante d'elle-même « à une pièce où le soleil entre à flots ; il n'y a plus de toile d'araignée qui ne se montre ». Et l'eau [4] enfin, l'eau encore, l'eau toujours, l'eau dont la propriété, sublime à ses yeux, est de « *limpiar cosas no limpias*, rendre propre les choses qui ne le sont pas », que de comparaisons ne lui suggère-t-elle pas !

Comme on le voit par ces quelques exemples, la Sainte tire ses comparaisons de son milieu ambiant et les prend aussi simples que possible ; pas d'images hétéroclites ni de figures alambiquées.

Parfois, et c'est rare, lorsque la doctrine est particulièrement importante ou subtile, la Sainte entasse une succession d'images. Par exemple lorsqu'elle veut faire comprendre la différence entre les fiançailles et le mariage spirituel :

« L'union (des fiançailles spirituelles) est semblable à l'union de deux cierges de cire, si rapprochés qu'ils ne donnent qu'une seule lumière, ou encore à la mèche, à la flamme et à la cire du cierge ; ils ne font qu'un ; mais cependant on peut séparer les cierges l'un de l'autre de sorte que l'on ait deux cierges ; on peut aussi séparer

1. *Vie*, XX. — 2. *Relat.*, LVII. — 3. *Ib.*, XLV. — 4. *Vie*, XIX.

la mèche de la cire. Ici (dans le mariage mystique) c'est comme la pluie qui tombe dans une rivière ou dans une fontaine ; toute l'eau se mêle et l'on ne peut séparer l'eau de la rivière et l'eau tombée du ciel. Ou bien c'est comme si un petit ruisselet se jetait dans la mer ; pas moyen de l'en séparer ; ou enfin, comme si en une chambre il y avait deux fenêtres par lesquelles pénètre un flot de lumière ; ce flot divisé en pénétrant dans la chambre n'y fait ensuite plus qu'une seule lumière [1] ».

Il faut renoncer à citer d'autres comparaisons ; ces quelques exemples auront suffi à notre but : Qu'elles rappellent les bestiaires ou les lapidaires du Moyen-Age, comme celle de la pierre médicinale enfermée dans un étui d'or [2] ; qu'elles nous révèlent certaines coutumes et croyances de l'Espagne au XVIe siècle, ou qu'elles soient simplement empruntées à la nature et à la vie quotidienne, les comparaisons téresiennes témoignent d'un esprit d'observation très éveillé et d'un goût tourné vers un sain réalisme, cherchant à exprimer des choses vues et faisant appel, pour mieux les dire, aux réalités ambiantes.

IV

Il nous reste à étudier le rôle de l'image dans la relation que Sainte Térèse nous fait de ses visions.

Quelle corrélation y a-t-il entre l'imagination térésienne et son observation du monde extérieur d'une part, et d'autre part la descripton de ses visions ?

« Dieu, dit J. K. Huysmans [3], adapte presque toujours la forme de ses visions à la façon dont les pourraient imaginer ceux qui les reçoivent. Il tient généralement compte de leur complexion, de leur tournure d'esprit, de leurs habitudes. Il ne réforme pas leur tempérament pour les rendre capables de considérer le spectacle qu'il juge nécessaire de leur montrer ; il ajuste au contraire ce

1. *Cast.*, VII, 2. — 2. *Ibid.*, VI, 9. — 3. Ste *Lydwine de Schiedam*, Paris, Plon, 1908, p. 172-3.

spectacle au tempérament de ceux qu'il appelle à le contempler ; cependant les saints, qu'il favorise, voient ces tableaux sous un aspect inaccessible à la faiblesse des sens ; ils les voient intenses et lumineux, dans une sorte d'atmosphère glorieuse que les mots ne peuvent énoncer, puis, sans qu'ils puissent faire autrement, ils les rapetissent, ils les matérialisent, en essayant de les articuler dans un langage humain et ils les réduisent ainsi, à leur tour, à la portée des foules ».

C'est bien le cas de Sainte Térèse. Elle a toujours beaucoup aimé « les belles images [1] ». Elle aimait à en aviver sa dévotion et sa joie fut grande lorsqu'on lui dit que la perfection n'exigeait pas qu'elle écartât ces représentations sensibles.

Ses yeux d'enfant ou de jeune fille s'arrêtèrent sans doute sur tels tableaux de piété exposés dans les palais de la vieille noblesse castillane. Elle avait rencontré telle diablerie dans les élucubrations amusées et sinistres d'un de ces peintres primitifs espagnols, si pleins de réalisme et de force. Elle avait trouvé telle représentation du Paradis ou de l'Enfer sur un vitrail ou dans quelque timpan de cathédrale, comme à Avila même, au portail des Apôtres, et fort probablement elle s'était arrêtée longuement et pleine d'admiration devant un de ces grands retables d'or, si nombreux dans les églises d'Espagne, s'amusant à décomposer la symbolique synthèse des scènes multiples entourées d'une auréole d'anges et dominées tout au sommet par la Sainte Trinité. Ses regards ne s'émerveillèrent-ils point sur les couleurs d'un Gallegos et sur les brocarts somptueux, les capes de soie verte, les bottes de cuir tailladé et les riches harnais de ses hommes d'armes ? Ses yeux ne se mouillèrent-t-ils point devant les Madones très dévotes et les Christs aux lèvres pourpres d'un Bouts ou d'un Vander

1. *Vida*, IX.

Weyden, dont déjà l'Espagne possédait les œuvres ? La vue d'une statue réaliste du Christ flagellé « couvert de plaies », dans un oratoire d'Avila, la bouleverse toute. En relatant une vision, il lui arrive de nous dire : « Il me parut qu'elle ressemblait un peu à l'image que me donna la comtesse [1] » ou, « cette Sainte Humanité me fut représentée telle qu'on la peint ressuscitée » [2], ou enfin, « le Christ se mit entre mes bras, comme on peint habituellement la sixième angoisse (de la Vierge) [3] ».

Il y a donc chez Térèse une connexion très certaine entre l'image perçue jadis au dehors et la vision intérieure ; et cette connexion est consciente, puisque pour exprimer, bien faiblement peut-être, ce qu'elle a vu en vision, elle fait appel à ces représentations imagées.

L'art ne fut pas seul à lui fournir des images. Ses lectures y contribuèrent pour leur part. Nous renvoyons ici au chapitre des Sources [4].

---

1. *Relat.*, XXV. — 2. *Vie*, XXVIII. Gratien déclare à ce sujet (*Union del alma con Cristo*, c. v) que T. fit peindre une de ses visions, un Christ ressuscité, *muy hermoso con corona de espinas y llagas* ; elle donna cette image à Gratien qui en fit don au duc d'Albe. — 3. *Relation*, LVIII. — 4. Prenons par exemple une lecture faite dans la Vie de sa sainte de prédilection : S[te] Cathérine de Sienne. On sait avec quelle fréquence et quelle intensité d'émotion la mystique italienne parle du Sang de J.- Ch. Supposons un moment Térèse, venant de lire avec ferveur une de ces pages. Elle songe à ce sang du Christ dont la sainte siennoise avait soif d'être inondée et à ses oreilles retentit sans cesse l'appel de Cathérine mourante : « O sang ! sang !... » L'imagination pleine de cette image, Térèse va communier. Or, ce jour-là, le Christ veut se communiquer à elle. Il se peut fort bien que concurremment avec cette communication se soit produite pour Térèse la vision ou plutôt la sensation qu'elle raconte dans la fameuse *Relation* du Dimanche des Rameaux ; elle s'y sentit soudain la bouche pleine de sang, et finalement couverte de sang chaud et vivant des pieds à la tête. Cette sensation, son imagination y est pour une grande part, mais Dieu s'en est servi pour rendre sa communication sensible.

Ainsi l'un écrivain mystique copie souvent inconsciemment l'autre ; à la suite de lectures il a le désir naturel d'éprouver les mêmes sensations. Cf. p. ex. l'acte si fréquent chez les mystiques, hommes et femmes, de coller les lèvres à la plaie du côté et d'y boire ; de là, l'identité des images dans l'expression de ces sensations ainsi que dans celle des choses vues et des phénomènes éprouvés.

Quelles sont donc les principales images que Sainte Térèse emploie dans la relation de ses visions ?

Dans tout ce qui touche aux visions célestes, à celles de la Divinité et de l'Humanité glorieuse du Christ, elle a une prédilection pour la lumière. Ceci rapproche sa conception paradisiaque de la conception dantesque. Tandis qu'à certains écrivains mystiques du Nord, le Paradis apparaît « selon une donnée flamande dont usèrent les peintres du XVe siècle, sous l'aspect d'une salle de festin aux voûtes magnifiques, les viandes... servies sur des nappes de soie verte, dans des bassins d'orfèvrerie et le vin versé dans des coupes de cristal et d'or[1] », chez Sainte Térèse au contraire comme chez Dante, le Paradis est immatérialement lumineux.

La Divinité, qui lui apparaît parfois comme un trône entouré d'anges et soutenu par les quatre animaux apocalyptiques[2], lui apparaît aussi, en vision intellectuelle : « *a manera de una nube de grandísima claridad*[3] ». Elle est encore « *un muy claro diamante*[4] ».

De même que le Paradis dantesque, les régions les plus élevées de la Mystique térésienne, les chambres les plus intimes du diamant de l'âme, celles dont le démon est définitivement exclu, baignent dans cette immatérielle lumière.

L'Humanité du Christ est toujours décrite avec les termes de lumière et de blancheur : Sa chair est lumineuse, ses mains sont immatériellement blanches ; sa bouche est d'un merveilleux dessin, mais la Sainte ne parvient pas à voir la couleur, ni la grandeur de ses yeux. Elle le voit presque toujours ressuscité : « *siempre la carne glorificada* [5] ». Savonarole, s'adressant à Jésus tandis que Madeleine pleure à ses pieds, exprime les mêmes images dans une de ses Laudes.

---

1. Huysmans, Ste Lydwine de Schiedam, p. 174. — 2. *Vie*, XXXIX. — 3. *Cast.* VII, 1. — 4. *Vida*, XL. — 5. *Ibid.*, XXIX.

« Jésus, splendeur du ciel, lumière éblouissante. C'est votre douce et belle main, c'est votre blanche et pure lumière qui ont poussé Marie à pleurer sur le temps perdu. Votre doux, gracieux et saint visage brillait à ses yeux d'un vif éclat et réchauffait fortement son cœur attendri ».

Et Sainte Térèse :

« Il vous semblera peut-être, mon Père, qu'il n'était pas besoin d'un grand courage pour contempler des mains et un visage si éclatant. Les corps glorifiés sont si éblouissants et la vue d'un objet si naturellement beau cause une telle béatitude qu'on en est hors de soi ! »

et plus loin :

« La beauté et la blancheur d'une simple main dépasse tout ce nous pouvons imaginer [1] ».

Un jour, fête de saint Paul, elle voit non plus une main ou des lèvres mais le corps tout entier « *como se pinta resuscitado* [2] ». Et voici ses impressions. Elle ne décrit pas le corps du Christ, mais elle dit simplement :

(a) « Ce n'est pas un éclat qui éblouit ; c'est une blancheur suave, une splendeur qui rayonne du dedans, charme délicieusement la vue et ne la fatigue pas plus que la lumière en laquelle baigne cette beauté si divine. Quant à cette lumière, elle est si différente de celle d'ici-bas, que la clarté de notre soleil semble terne devant elle. Quand on s'en est empli les yeux, on voudrait les fermer pour toujours. Il y a entre ces deux clartés autant de différence qu'entre une eau très limpide coulant sur du cristal et en laquelle se mire le soleil, et une eau toute trouble qui, sous un ciel de lourds nuages, courrait sur de la terre. Ce n'est pas qu'on voie un soleil, ni que cette lumière ressemble au soleil. Non, mais cependant cela paraît une lumière naturelle et c'est l'autre qui semble artificielle. C'est

---

(a) « No es resplandor que dislumbre, sino una blancura suave y el resplandor infuso que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa ni la claridad que se ve para ver esta hermosura tan divina. Es una luz tan diferente de la de acá, que parece una cosa tan dislustrada la claridad del sol que vemos en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista que no querrían abrir los ojos después. Es como ver un agua muy clara que corre sobre cristal y reverbera en ello el sol, a una muy turbia y con gran nublado y corre por encima de la tierra. No porque se representa sol, ni la luz es como la del sol ; parece, en fin, luz natural, y estotra cosa artificial Es luz que no

---

1. *Vida*, XXVIII. — 2. *Ibid.*

une lumière qui n'a point de nuit ; comme elle reste toujours lumière, rien ne la peut troubler. Enfin, elle est tellement belle, que la personne la plus intelligente du monde, en s'y efforçant toute sa vie, ne pourrait encore se l'imaginer[1] ».

Douze ans plus tard elle en donnera cette description plus délicate encore :

(a) « La splendeur de Celui qui se montre est comme une lumière qui rayonne du dedans ; il est comme un soleil qui serait recouvert d'une chose aussi délicate que du diamant, si un semblable voile pouvait se confectionner. Son vêtement semble fait de la plus fine batiste[2] ».

Peut-on tirer de la parole humaine une expression plus délicate et en même temps plus objective de ces choses immatérielles ?

Le degré même de lumière implique un degré de réalité dans la vision :

« En certaines circonstances, ce que je voyais ne me semblait être qu'une image, (une image vivante, expliquera-t-elle), mais en beaucoup d'autres il m'était évident que c'était Jésus-Christ lui-même : cela dépendait du degré de clarté avec lequel il daignait se montrer à moi[3] ».

Tout ce qui vient du ciel, la Vierge, les Saints et les saints personnages encore vivants ont chez notre écrivain ce caractère de lumière et de blancheur.

Sainte Térèse ne s'est guère arrêtée à des descriptions d'anges. En effet, sauf de très rares exceptions, elle ne les voyait point en vision imaginaire. Elle nous a laissé de l'ange de la Transverbération, dont le récit a inspiré l'œuvre du Bernin, une description classique :

---

tiene noche sino que, como siempre es luz, no la turba nada. En fin, es de suerte que por gran entendimiento que una persona tuviese, en todos los días de su vida podría imaginar cómo es ».

(a) « Su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada como un diamante si se pudiera labrar. Como una holanda parece la vestidura... ».

---

1. *Vie*, XXVIII. — 2. *Castillo*, VI, 9. — 3. *Vie*, XXVIII.

(a) « Il a plu au Seigneur de m'accorder parfois la vision que voici : Je voyais près de moi, du côté gauche, un ange, sous une forme corporelle. C'est fort rare que je le voie ainsi. Voici comment le Seigneur voulut que cette vision se produisît. Cet ange n'était pas grand ; il était petit mais fort beau ; son visage enflammé semblait indiquer qu'il appartenait à la plus haute hiérarchie où tous, paraît-il, sont embrasés d'amour. Ce sont, je pense, ceux que l'on nomme Chérubins, car ils ne disent jamais leur nom... Je lui voyais entre les mains un long dard tout d'or et à la pointe du fer il y avait un peu de feu. Il me semblait qu'il me passait ce dard au travers du cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. Quant il le retirait on eût dit que le fer les entraînait après lui [1] ».

Notez que celui-ci est un Chérubin, ange de l'espèce la plus élevée et la plus immatérielle. Dante dans ses descriptions d'anges est moins réaliste. Aux rangs inférieurs, l'ange est « une belle créature vêtue de blanc, dont le visage rayonne, comme on voit trembler l'étoile du matin ». Mais plus il s'élève dans la hiérarchie angélique plus les figures s'éthérisent : C'est une voix, une splendeur, un rayonnement d'ailes, un souffle qui frappe le visage et, dans la sphère des Chérubins, celle d'où sort l'ange de Sainte Térèse, ce n'est plus au chant XXVIII du *Paradis*, qu'une sÿmphonie fluide d'immatérielle lumière.

La *relation* LIX rappelle la délicatesse de touche de fra Angelico ou d'un tercet du *Paradis*.

(b) « Je me représentai intérieurement une lumière ; et je vis venir par la route le P. Gratien, joyeux, le visage blanc. C'est sans doute cette lumière que je voyais qui lui donnait ce visage blanc, car

---

(a) « Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión : Vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla... Esta visión quiso el Señor la viese ansí : no era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan ecendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser los que llaman Querubines que los nombres no me los dicen. ... Víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego ».

(b) « en lo interior se me representó una luz y vi que venía (el P. Gracian) por el camino alegre, y rostro blanco,aunque de la luz que vi debió hacer blanco el rostro que ansí

---

1. *Vie*, XXIX.

c'est ainsi qu'ils m'apparaissent tous dans le ciel ; et je me suis dit que c'était la splendeur et la lumière qui rayonnait de Notre-Seigneur qui devait leur donner cette blancheur [1] ».

La robe dont la Vierge et Saint Joseph revêtent la Sainte le jour de l'Assomption dans le Couvent de Santo Tomás aux portes d'Avila est aussi « *de mucha blancura y claridad* ». Quant à la Vierge, elle la décrit comme suit :

« La beauté de Notre-Dame m'apparut merveilleuse. Je ne discernai pourtant aucun trait en particulier, je vis seulement la forme de son visage. Elle était vêtue d'habits blancs d'une splendeur éclatante ; mais c'était un éclat suave et sans rien d'aveuglant [2] ».

Tout est blanc, tout est lumineux.

Les visions infernales, au contraire, sont noires et sombres. Elles sont accompagnées de tout l'appareil dont l'imagination populaire entourait ces sortes de visions : faces boucanées, odeurs de soufre, manifestations violentes.

Les diableries du peintre flamand Jérôme Bosch, ne jouirent en aucun pays de plus de popularité qu'en Espagne. Philippe II en acquiert pour lui-même et en parle dans ses lettres à ses enfants. Une foule de plagiaires plus ou moins talentueux répandent ses œuvres par la péninsule. Dans ces tableaux l'union du grotesque et du fantastique convenait parfaitement aux croyances, aux superstitions, aux vieilles légendes populaires de Castille et d'Aragon, où le peuple donnait au démon de petits surnoms familiers et ridicules.

C'est bien ce diable populaire et grotesque que nous retrouvons chez Térèse : être de figure horrible, cornu, à bouche démesurée, crachant des flammes, capable de

me parece lo están todos en el cielo; y he pensado si de el resplandor y luz que sale de Nuestro Señor les hace estar blancos ».

1. *Relacion*, LIX. — 2. *Vie*, XXXIII.

grandes violences, perpétuellement en colère, mais vaincu moins par le signe de la croix que par le rire et l'eau bénite.

« J'étais un jour dans un oratoire. Il m'apparut du côté gauche. Sa figure était abominable. Je regardai particulièrement sa bouche, parce qu'il me parlait ; elle était épouvantable. On eût dit qu'il lui sortait du corps une grande flamme, toute claire, sans ombre. Il me dit avec une expression terrible que je m'étais sauvée cette fois de ses griffes, mais qu'il m'y rattrapperait bien. J'avais grand'peur et je me signai. Il disparut, et revint de suite [1] ».

Une autre fois, c'est un moricaud horrible, montrant des dents blanches en grinçant de fureur :

« Je vis près de moi un négrillon très affreux. Il grinçait des dents, comme désespéré de ce qu'il perdait là où il croyait gagner. Moi, dès que je le vis, je me mis à rire, sans aucune crainte. Car il y avait là quelques-unes de mes compagnes qui ne savaient que faire et comment me porter remède dans les tourments qu'il me faisait endurer. Car il me faisait donner de grands coups du corps, de la tête et des bras, sans que j'y puisse rien ; et le pire était le bouleversement intérieur. Je n'osais demander de l'eau bénite par crainte de les effrayer et pour qu'elles ne sachent point qui c'était.

« J'ai souvent expérimenté qu'il n'y a rien de plus efficace pour le mettre en fuite. Il fuit aussi devant le signe de la croix, mais il revient. La force de l'eau bénite doit être grande ! [2] »

Il ne lui manque même pas les cornes que lui attribue la croyance populaire ; car Térèse dans une vision voit des diables « entourant de leurs cornes la gorge du prêtre » qui disait la messe [3].

Avant de partir le démon laisse après lui « une forte odeur de soufre » ; toujours il se livre à des violences et tourmente terriblement la Sainte ; il la frappe ; une nuit il veut l'étouffer. Ses mauvais tours sont parfois moins méchants : il se contente, comme un soir des âmes, de venir s'asseoir sur son livre d'heures.

Le meilleur moyen c'est de rire de ses « *espantojos* », de lui « faire la figue » et de s'en moquer en le traitant

1. *Vida*, XXXI. — 2. *Ibid.* — 3. *Ibid.*, XXXVIII.

sans respect de « pato » ou de « pateto » ou encore de « sucia bestia [1] ».

Nous sommes loin, devant ce diable réaliste et populaire, du démon théologique de saint Ignace, « l'Inimicus Naturae », du « Satan » littéraire de Milton, du « Rebelle » abstrait de Bossuet, ou du « Grand Ver » de Dante. Tous ces démons sont pompeux. Térèse, peintre populaire, exprime ses visions diaboliques sous les couleurs simples et non moins fortes d'un J. Bosch, avec les mêmes intentions parénétiques que lui. Ce sont les diableries réalistes du Moyen-Age, que nous retrouvons en certaines pages de la Divine Comédie et qui, pour mieux faire trembler le peuple, commençaient par le faire rire.

Populaire et réaliste aussi, tendant à faire impression sur les sens, la vision térésienne de l'Enfer :

Parfois elle se le représente comme une mare puante, pleine de serpents, où le malheureux qui y tombe est mordu à l'envi : « *metida en aquel lago hediondo, lleno de serpientes, que la que más pudiere, la dará mayor bocado* [2] ».

Peut-être cette image des Exclamations sent-elle, comme nous l'avons dit, la figure d'éloquence d'un Granada, ou celle de quelque prédicateur à l'imagination fulgurante et tonnant contre l'hérésie en quelque journée rouge d'autodafé.

Par contre la célèbre description de l'Enfer racontée dans la *Vida* est d'une originalité et d'une puissance de réalisme qui égale comme effet physique les plus puissantes créations de Bosch :

(a) « Un jour étant en oraison, je me trouvai tout d'un coup, sans savoir comment, transportée en enfer. Je compris que Dieu voulait me montrer la place que les démons m'y tenaient préparée et que

---

(a) « Estando un día en oración me hallé en un punto, toda sin saber como, que me parecía estar metida en el infierno. Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados. Ello fué en

---

1. « Sale bête » (sic). V. p. ex., *Camino,* XVI. — 2. *Exclamac.* XI.

j'avais méritée pour mes péchés. Ce fut un très court moment ; mais je vivrais encore longtemps qu'il me serait impossible d'oublier cette vision. L'entrée ressemblait à une de ces ruelles longues et étroites, et fermée au-dessus de ma tête comme un four bas, et obscure et étroite. Le sol semblait détrempé ; c'était comme de la fange extrêmement sale d'où se dégageait une odeur pestilentielle et où grouillaient des bêtes venimeuses. Au bout de la ruelle se trouvait une cavité taillée dans un mur comme une niche. Je m'y vis placée. J'étais horriblement à l'étroit, mais tout ce que je voyais était délicieux en comparaison de ce que je sentis. Il est impossible d'en donner la moindre idée... J'eus la sensation d'un feu qui me brûlait l'âme. Je ne saurais en expliquer la nature. En même temps mes souffrances corporelles étaient atroces. J'en ai cependant souffert déjà de terribles, les plus grandes, au dire des médecins, qui se puissent souffrir ici-bas : car lors de ma paralysie tous mes nerfs se contractèrent, sans parler de toute sorte d'autres maux que j'ai endurés, par exemple ceux que m'infligea le démon. Eh bien, tout cela n'est rien en comparaison de ce que je souffris là, avec l'idée que ces maux dureraient éternellement. Tout cela n'est rien en comparaison de cette agonie de l'âme, de cette angoisse, de cette oppression, de cet étouffement, de cette désolation si amère, et sans remède, de ce désespoir si déchirant que je renonce à les dépeindre. Dire qu'on vous arrache à chaque instant l'âme, c'est peu ; car en ce cas c'est un autre qui vous ôte la vie, mais ici c'est l'âme elle-même qui se déchire. Oh ! ce feu intérieur, et ce désespoir qui vient s'ajouter à ces tourments horribles, comment le décrire. Je ne voyais personne qui me les infligeait, mais je me

---

brevísimo espacio ; mas aunque yo viviese muchos años, me parece imposible olvidárseme. Parecíame la entrada a manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y escuro y angosto ; el suelo me pareció de un agua como lodo muy sucio y de pestilencial olor y muchas sabandijas malas en él ; a el cabo estaba una concavidad metida en una pared a manera de una alacena, adonde me vi meter en mucho estrecho. Todo esto era deleitoso a la vista en comparación de lo que allí sentí. Esto que he dicho va mal encarecido.

« Estotro me parece que aun principio de encarecerse, como es no le puede haber, ni se puede entender ; mas sentí un fuego en el alma que yo no puedo entender cómo poder decir de la manera que es. Los dolores corporales tan incomportables que con haberlos pasados en esta vida, gravísimos y sigun dicen los médicos, los mayores que se pueden acá pasar porque fué encogerseme todos los nervios cuando me tullí, sin otros muchos de muchas maneras que he tenido, y aun algunos como he dicho causados de el demonio, no es todo nada en comparación de lo que allí sentí, y ver que habían de ser sin fin y sin jamás cesar. Esto no es, pues, nada en comparación de el agonizar de el alma un apretamiento, un ahogamiento, una afleción tan sentible y con tan desesperado y afligido descontento que yo no sé cómo lo encarecer. Porque decir que es un estarse siempre arrancando el alma, es poco ; porque aun parece que otro os acaba la vida ; mas aquí el alma mesma es la que se despedaza. E caso es que yo no sé cómo encarezca aquel fuego interior, y aquel desesperamiento sobre tan gravísimos tormentos

sentais brûler et couper en morceaux. Mais je dis que ce feu et ce désespoir intérieur sont ce qu'il y a de plus terrible.

« Dans cet endroit pestilentiel où le moindre espoir de soulagement est à jamais banni, pas moyen de s'asseoir ni de s'étendre. L'espace manque dans cette espèce de trou dans le mur. Car ces parois, horribles à voir, vous étouffent de leur poids. Aucune lumière, mais les ténèbres les plus denses. Et pourtant, chose étrange, dans cette obscurité, on voit tout ce qui peut affliger la vue. Cette fois là, le Seigneur ne voulut pas m'en montrer davantage [1] ».

Cette page, merveilleuse par la nouveauté et la force de l'image et par la puissance de l'effet obtenu, — par exemple l'impression d'étouffement corporel et spirituel, — par l'originalité de certaines expressions, — par exemple cette « agonie de l'âme », — est certainement une des plus fortes de toute la littérature espagnole [2].

Nous ne nous arrêterons pas à d'autres visions comme celle de la colombe aux ailes de coquillage et d'autres encore [3]. Les exemples donnés suffisent amplement, croyons-nous, pour faire apprécier l'extraordinaire talent descriptif de notre écrivain.

---

y dolores. No vía yo quién me los daba, mas sentíame quemar y desmenuzar a lo que me parece ; y digo que aquel fuego y desesperación interior es lo peor.

« Estando en tan pestilencial lugar, tan sin poder esperar consuelo, no hay sentarse, ni echarse, ni hay lugar, aunque me pusieron en éste como agujero hecho en la pared ; porque estas paredes que son espantosas a la vista, aprieten ellas mesmas y todo ahoga ; no hay luz sino todo tinieblas escurísimas. Yo no entiendo cómo puede ser esto, que con no haber luz lo que a la vista ha de dar pena, todo se ve. No quiso el Señor entonces viese más de todo el infierno ».

---

1. *Vie*, XXXII.

2. Qu'on compare cette description à celle de Ludolphe de Saxe, de Grenade, de saint Ignace, qu'à tort ou a raison on a dit influencée par celle de Cisneros dans l'*Exercitatorio de la Vida espiritual* (Montserrat 1500), on verra combien celle de T. est originale et les surpasse toutes.

3. Par souci d'exactitude et de réalisme, S. T. situe la plupart de ses visions dans l'espace : Les unes sont à gauche, telles les visions de démons, la gauche étant le côté néfaste; telles aussi les visions où l'amour est particulièrement en cause comme ici, la gauche étant le côté du cœur : « *hacia el lado del corazon* », dit-elle parfois. Les autres sont à droite : le Christ, la Vierge, les âmes du Purgatoire. Quand il y a deux personnages, par exemple la Vierge et St Joseph, le moins élevé en dignité est à gauche.

La description de l'Enfer renfermait, comme nous avons pu le constater, certaines touches psychiques, descriptions intérieures d'un état d'âme. Il est temps d'étudier ce nouvel aspect du génie littéraire de Sainte Térèse.

PARAGRAPHE III

L'ESTHÉTIQUE PSYCHIQUE ET L'ANALYSE

Si l'observation du monde physique chez Sainte Térèse a été orientée dès le début vers des réalités cachées et mystiques, le monde psychique au contraire a été observé pour lui-même. Tandis que l'esthétique physique de notre écrivain n'a, malgré tout et pour ce motif, qu'une valeur secondaire, son esthétique psychique est de tout premier plan.

Pas plus que l'esthétique physique, l'esthétique psychique n'avait encore pénétré, au XVIe siècle, dans les littératures modernes. Si le sentiment vrai de la nature n'était pas « inventé », l'analyse sincère du moi profond l'était beaucoup moins. Le Moyen-Age tout entier avait pastiché saint Augustin par procédé de style. Depuis les *Confessions*, c'est-à-dire depuis près de mille ans, on semblait avoir oublié que les événements et les phénomènes du monde intérieur ont leur beauté particulière ; qu'il existe un « poème de la conscience », et que l'analyse du moi psychique peut lui fournir une abondante matière.

« Presque un millier d'années devait passer, dit Harnack, en parlant des *Confessions* de saint Augustin, avant que de nouveau chose pareille fut accomplie : pour la première fois, les poètes de la Renaissance, à son exemple, ont eu le cœur de se décrire eux-mêmes et de raconter au monde leur moi [1] ».

Harnack pense à Pétrarque et à son *Secretum*. Mais

1. A. Harnack, *Augustins Konfessionen*, cité par Mgr Battifol : *Les origines littéraires des Confessions de S. Augustin*, Revue des Jeunes, t. XXVII, 1921, p. 125.

qu'on veuille bien le remarquer, le *Secretum*, qui n'est qu'un dialogue entre saint Augustin et le poète, s'inspire encore des *Confessions*. C'est toujours écrit à la manière du grand Docteur ou, si l'on veut, « à son exemple ».

L'*autobiographie* du mystique catalan, Ramon Lull, n'infirme en rien notre thèse ; car bien que les différentes aventures survenues à Lull y aient une signification symbolique et intérieure, cet ouvrage ne saurait être classé en littérature parmi les documents d'analyse psychologique.

Il faudra donc attendre Sainte Térèse pour voir paraître le premier monument littéraire de ce renouveau réaliste de la Renaissance qui, ayant fait litière des symboles, s'efforçait de voir l'homme tel qu'il est et de le pénétrer à fond.

Il y a quelque naïveté à affirmer qu'à la psychiâtrie moderne revient la découverte de la « vie mentale en profondeur ». La *science* psychique ne date pas plus d'aujourd'hui que la *littérature* psychologique. L'esthétique psychique et la psychiâtrie ont débuté à la Renaissance, puissamment aidées à ce moment dans les grands centres universitaires européens par l'étude de la physiologie. Toutes deux pourtant ont leurs racines dans ce grand mouvement philosophique et théologique du Moyen-Age qui s'est patiemment appliqué pendant plusieurs siècles à débrouiller l'écheveau des facultés mentales.

Au XVI[e] siècle, dans son traité *De Anima et Vita*, Vivès parle déjà avec éloquence de la « tacita cognitio », de cette « experiencia cujuslibet intra seipsum ». Gomez Pereira s'attaquera à la théorie des « espèces intelligibles » dans le processus de la connaissance, édifiant à son tour ce qu'Hamilton appellera : le *réalisme naturel*. Salamanque reprend les théories combattues et s'efforce

de concilier toutes les anciennes hypothèses avec les nouvelles découvertes scientifiques et les discussions contemporaines de la théologie. Bref, en ce XVI[e] siècle, toute l'exploration philosophique du moi humain est recommencée avec un désir très sincère de réalisme.

Ce réalisme psychologique se vulgarisera petit à petit, et notamment dans un nombre croissant de traités ascétiques où les spirituels abandonnent l'ancien verbalisme et le symbolisme vide, pour mettre à portée des lecteurs une doctrine de perfection qui choquât moins leurs exigences intellectuelles. Après avoir abusé des poncifs cent fois ressassés des sermonnaires moyenâgeux, ils commencent à faire de l'analyse *in vivo.* Ils se trouvent être ainsi les meilleurs vulgarisateurs des philosophes et des savants.

Sainte Térèse possédait bien ses auteurs ascétiques. C'est d'eux, et des théologiens qui la dirigent, qu'elle apprendra à distinguer les facultés de son moi. Ses documents autobiographiques, plus sincères et profonds que le *Secretum*, plus réalistes que l'œuvre de Lull, se trouvent ainsi en rapport avec la Renaissance philosophique et plus particulièrement avec le néo-thomisme de Salamanque dont les principaux représentants, comme Bañez, furent ses maîtres spirituels.

Mais ceux-ci ne lui enseignèrent que les premiers pas. Elle descendit seule plus avant dans ces troublantes solitudes de l'esprit. Elle y fit des découvertes que, dépourvue de la langue des philosophes et des savants, elle n'était pas capable d'exprimer. Elle les exprima néanmoins dans des livres d'un style tout nouveau, et dont on a pu dire qu'ils étaient « des flambeaux promenés aux cryptes de l'âme ». Sans s'en douter, elle inaugura ainsi dans la littérature moderne une esthétique nouvelle, l'esthétique psychique.

Ce qu'elle a fait est inouï. Elle eut d'abord à créer sa langue, car la science proprement dite s'exprimait

encore en latin et la terminologie castillane des vulgarisateurs mystico-ascétiques était balbutiante et abondamment frottée de latinismes. De plus ses découvertes successives dans le monde intérieur étaient si surprenantes qu'elle ne trouvait pas de mots adéquats. Et néanmoins, malgré une torture avouée pour exprimer l'ineffable [1], malgré sa flagrante ignorance théorique, ses descriptions d'âme sont d'une telle justesse que la critique littéraire s'accorde à lui reconnaître les mérites d'un écrivain classique. Avec son pauvre vocabulaire populaire, ignorant des mots savants à tournure latine, elle a rendu des états d'âme qui n'avaient point encore été exprimés ; elle en a dépeint certains autres, exprimés déjà, avec une précision telle que des théologiens comme saint Jean de la Croix ont déclaré le sujet épuisé [2]. Elle les a décrits non seulement dans leurs cadres généraux et abstraits, comme tant d'écrivains de son temps, mais jusque dans les infimes et vivants détails de leur ambiance psychique ; et, après quatre siècles que se sont poursuivies ces investigations accomplies par elle avec tant d'audace, nos plus fins psychiâtres modernes n'osent s'inscrire en faux contre ses affirmations [3].

Qu'on l'appelle avec la théologie catholique « science infuse » ou, avec la philosophie rationaliste, « aptitude innée », nous nous trouvons ici en présence d'un don supérieur au simple talent et propre au génie.

---

1. P. ex. *Vie*, XI et XII et prol. du *Château*.

2. Cfr : *Cantique Spirituel*, I P. str. XIII : « Ce serait ici le lieu de spécifier les caractères des diverses espèces de ravissements, d'extases, d'élévations et de vols de l'esprit que l'on observe chez les contemplatifs. Mais... je laisse ce soin à des personnes plus compétentes que moi. Notre bienheureuse mère, Thérèse de Jésus, a consacré à ces états spirituels des pages admirables. » (trad. Hoornaert, p. 113).

3. « L'autobiographie de Ste Thérèse, dit notamment Ribot, peut nous inspirer pleine confiance. C'est... l'œuvre d'un esprit délicat, très habile à observer, sachant manier sa langue pour exprimer les plus fines nuances ». Psychologie de l'attention, p. 143.

I

Parlant surtout de l'analyse de Térèse en profondeur, je ne puis m'attarder à ses observations de psychologie générale.

Celles-ci sont répandues à foison dans toute l'œuvre. Elles sont particulièrement abondantes, surtout en ce qui concerne la psychologie féminine, dans le *Camino* et dans le *Modo de Visitar*.

Elles sont justes et pénétrantes comme les aphorismes populaires ; elles en ont aussi la netteté. Elles ont en plus une élégance malicieuse qui trahit une intelligence supérieure. Si elles n'ont pas toujours la concision raffinée des *Pensées* de Larochefoucauld, elles en ont souvent la vivacité, avec plus d'optimisme. Elles rappellent Pascal par la tournure élevée, mais elles sont moins abstraites et plus imagées. Et c'est Pascal, en effet, qu'on se rappelle le plus volontiers en lisant ces judicieuses observations. Pascal comme Malebranche les connaissait. On a parlé parfois du style pascalien de Sainte Térèse. C'est plutôt le style térésien de Pascal qu'il faut dire. Telle phrase des *Pensées* est comme ébauchée en Sainte Térèse. D'ailleurs on la lisait beaucoup à Port-Royal, avant même qu'Arnaud la traduisit. Si Térèse diffère dans sa tournure d'esprit et dans son style de son contemporain Montaigne, elle a avec Malebranche et Pascal plus d'un point de contact. Elle les devance assurément dans les fondements de leur enseignement dogmatique ; la doctrine du P. Malebranche que l'homme doit se connaître en Dieu et à la mesure de Dieu pour se connaître dans la vérité, vient en droite ligne de Sainte Térèse.

***

Mais la grande originalité de l'esthétique psychique térésienne n'est pas là. Elle consiste surtout dans l'ana-

lyse de ces états d'âme étranges qu'on appelle les états mystiques et des phénomènes qui les accompagnent.

Il faut étudier cette esthétique dans ces admirables traités de mystique expérimentale qui s'appellent : la *Vida* et le *Castillo*.

Je ne veux pas empiéter sur un terrain qui n'est pas le mien ; je laisse au théoricien de retracer l'ordre méthodique de la doctrine. Encore est-ce moins la doctrine qui nous intéresse ici que son expression littéraire. Ce qui importe pour nous, c'est de démontrer avec quelle géniale précision de termes et en quelle forme aisée et savoureuse cette femme, dépourvue de formation théorique, a signalé les étapes de l'introspection totale du moi ; avec quelle vertigineuse audace, n'ayant qu'un faible bagage verbal, elle avance à travers les plus subtils méandres de ce labyrinthe intérieur ; avec quelle précision enfin elle atteint et démarque définitivement le pôle intérieur de l'esprit.

Sa tâche était des plus périlleuses : Il lui fallait descendre dans les profondeurs de son âme ; se rappeler des faits de conscience passés depuis un temps plus ou moins long ; les ramener au jour, au risque de les voir se décolorer subitement, comme ces poissons abyssaux aux couleurs chatoyantes qui, ramenés à la surface, deviennent en un instant ternes et gris ; il fallait encore les manier, avec quelle prudence ! pour en faire une délicate analyse ; les exprimer enfin, au risque de les déformer définitivement.

En matière d'amour, il est des choses si frêles, si délicates, des sentiments dont les radicelles ténues plongent si profondément dans la substance de l'âme, qu'on a peur de les briser pour jamais en voulant les enfermer dans l'étau brutal des paroles : « *cosas tan delicadas que aunque el entendimiento las entendió de presto, no las sabré decir* [1] ». Térèse a trouvé des mots pour les dire ;

1 *Relacion* LIV.

de cette lutte à armes inégales entre la surabondante richesse de son information et l'indigence de son vocabulaire théorique, elle sort admirablement victorieuse ; et devant ces géniales trouvailles on ne sait ce qu'il faut admirer davantage, ou du génie qui en a découvert la formule, ou de l'amour qui les a inspirées.

Ignorant la logique des systèmes, notre écrivain ne suit que la logique des faits. Elle dit avec simplicité ce qu'elle sent avec acuité : « *lo que yo pretendo declarar es que siente el alma* [1]... » Elle ne quitte jamais le terrain expérimental : « *no diré cosa que no la haya experimentado mucho* [2] ». Elle n'a garde de toucher au comment théorique : « car ceci, dit-elle, est l'affaire des théologiens, *porque esto es de letrados* [3] ». Ne lui demandons donc pas de raisonnements métaphysiques, mais simplement les conclusions de cette clairvoyance intuitive qui, selon Jörgensen [4], est à la base de toute esthétique psychique et qui affirme d'emblée avec une sûreté étonnante ce qu'au terme de pénibles démonstrations nous livrent les in-folios pesants des métaphysiciens.



Sainte Térèse nous reproche durement d'ignorer notre moi véritable, c'est-à-dire notre âme. « A peine savons-nous en gros que nous en avons une [5] ». Nous en ignorons la profondeur pour n'y avoir jamais jeté la sonde d'une réflexion attentive et patiente. C'est ce qu'en son langage sincère elle appelle : « *gran bestialidad* [6] ». Pour elle qui s'est tant scrutée et qui a touché les limites extrêmes du conscient, elle localise nettement les faits de la conscience dans la profondeur où ils se produisent.

A la périphérie du moi se trouve la matière : Là, « *en esta grosería del cuerpo* [7] », se produisent les faits cor-

1 et 2. *Vida* XVIII. — 3. *Ibid.* XXVIII. — 4. *S. Catherine de Sienne*, Paris, Beauchesne 1919, p. 78. — 5 et 6. *Castillo* I, 1. — 7. *Ibid*, V, 1.

ticaux où dominent les sens, l'imagination, les facultés animales. Celles-ci sont « *la gente de arriba*, la gent d'en bas », acoquinée souvent avec le grouillement bestial des fossés du Château. Elles s'efforcent de limiter le moi à sa périphérie matérielle ; et la Sainte pose d'emblée ce paradoxe apparent qui est le fond du Christianisme, que la sensibilité animale est limitative de l'amour.

Si nous sommes compliqués, si l'amour pur nous est impossible, c'est précisément parce que nous vivons à la périphérie. Il faut s'efforcer de vivre en profondeur. L'amour pur n'est réalisable que dans la silencieuse unité du centre où la gent turbulente n'est plus admise.

Avec une précision calme et réaliste, avec une absence d'emphase méritoire, Térèse les analyse, ces actions et ces réactions du corps et de la sensibilité dans leur effort pour brouiller le travail de l'esprit. Elle démêle et dévoile leur action compliquée et sournoise avec une finesse qui ne s'était pas vue jusque-là.

Car rien de plus subtil que ces incursions de la chair et de la sensibilité dans le domaine de l'esprit. Les « couleuvres, vipères et choses venimeuses », dont le rôle est de ramper dans la boue des fossés, se glissent dans l'enceinte et l'on croit voir se manifester l'esprit, où simplement c'est la sensibilité qui agit. De là, telle fausse humilité, de là, telles « dévotionettes, *devocioncillas* », de là, cette pusillanimité dans l'amour à laquelle Térèse ne cesse de revenir : et l'on s'embourbe en « ce bourbier de craintes et de couardise ; me voit-on, ne me voit-on pas ? en suivant cette voie ne m'arrivera-t-il pas mal ? oserais-je entreprendre cette œuvre ? et si c'était de l'orgueil ?..[1] ». De là encore ces larmes niaises que l'on prend pour de la ferveur, et qui ne sont que les faiblesses d'un tempérament sans virilité. « Il faut ramener cet amour au dedans et au lieu de laisser déborder la marmite parce

1. *Castillo*, I, 2.

qu'on aura attisé le feu sans discrétion, modérer la cause de l'embrasement [1] ».

Mais cette action limitative ne s'arrête pas aux premiers paliers de l'esprit. Elle s'infiltre en des couches plus profondes. De ci, de là, comme une vigie attentive la Sainte signale ses incursions. C'est ici notamment qu'avec une merveilleuse finesse de touche, une ironie délicate et une rigoureuse méthode elle décrit ces amoureuses transies du divin, au tempérament faible et trop tendre, qui lentement, suavement, sensuellement, se laissent envahir par une torpeur douce, se prennent d'un goût maladif pour l'Eucharistie, n'osant bouger ni des bras, ni des yeux, ni des lèvres, et « s'imbibent de néant», s'imaginant avoir touché l'extase. Elles y perdent leur temps, dit la Sainte, leur santé et souvent leur raison [2].

Ceci, si le terrible mal de mélancolie les gagne. Avec une puissance d'observation à laquelle rien n'échappe et une méthode rigoureuse, notre écrivain dit où peuvent en ce cas mener ce qu'elle appelle ces « savoureuses duperies » (embustos gustosos). Ses descriptions et classifications de cette maladie, dit Joly, « non seulement sont dignes de Charcot et des médecins de la Salpétrière, mais... les devancent [3] ». Car Térèse, comme toujours, ne voit pas en gros. Dans un faisceau de faits analogues, elle saisit les différences qui lui permettent d'en donner une classification hiérarchique.



Une première conclusion que nous impose notre auteur c'est que l'esprit doit monopoliser le moi ou du moins en avoir la haute direction. La « gent d'en bas », la chair

1. *Vie,* XXIX. — 2. *Fondat.* VI et VII. — 3. *Sainte Thérèse,* Paris, Gabalda, p. 198.

et le sang, les nerfs, la sensibilité, l'imagination doivent lui obéir.

Et ceci apporte en ce monde intérieur un premier mouvement, ou si l'on veut une première coordination de tendances; car l'esthétique psychique térésienne, en tant que reproduisant la vie, est essentiellement dynamique. Cette première coordination tend à un mouvement de retrait, direction du dehors vers le dedans, qu'en mystique on appelle : le recueillement. C'est la pénétration dans l'enceinte et dans les salles liminaires du Château mystique. A cette première série de mouvements en succédera une seconde : les mouvements de bas en haut vers ce que la Sainte appelle : la partie supérieure de l'âme [1] ; cette partie supérieure correspond déjà aux couches profondes : elle est, selon la conception térésienne, le siège des grandes facultés : mémoire, entendement, volonté. Le mouvement de bas en haut s'intensifie à mesure que s'accentue l'emprise du divin ; car si l'esprit doit monopoliser le moi, Dieu doit à son tour monopoliser l'esprit. C'est ici que se localisent, aux paliers de cette ascension, les grands états mystiques, sauf le dernier, et que nous assisterons, sur les sommets, aux troublants phénomènes de l'extase. C'est l'ascension vers les hautes tours du château, tours si hautes, si sublimes, que les grandes facultés elles-mêmes, sauf la volonté, sont à bout de souffle avant de les atteindre ; c'est l'enlèvement « jusqu'au sommet du beffroi » où se hisse alors « la bannière du Christ [2] ». De là-haut, pénétrée d'un air si pur qu'il serait irrespirable pour elle sans la graduelle adaptation que Dieu lui a fait subir au cours de son ascension, l'âme défie ses ennemis qu'elle voit là-bas, minuscules, dans la plaine, ou assiégeant vainement le donjon.

Mais elle ne connaît pas encore le secret du châ-

1. *Castillo*, VII, 1. — 2. *Vie*, XX et XXI.

teau mystérieux ; car en son centre existe un « camarin » caché, central, lumineux, où trône le Roi et d'où part toute lumière. Là s'accomplit la transformation totale du moi en Dieu dans le Mariage spirituel. Et c'est enfin un troisième et dernier mouvement, un retrait final vers l'absolu repos en cette troisième grande région de l'âme, « *en lo muy, muy interior, en una cosa muy honda* » ou encore « *en el centro del alma* [1] ».

Tel est le cadre imaginatif ; il correspond d'après Térèse à la stricte réalité. Car c'est sans perdre un seul instant de vue le réel que notre écrivain établit ses classifications des états mystiques. Et c'est précisément parce qu'elles sont les plus réalistes qu'elles sont aussi les meilleures [2]. On n'a pas mieux fait avant elle ; on n'a pas trouvé mieux depuis ; et au XXe siècle, des spécialistes tels que le P. Poulain, Maxime de Montmorand, Mgr Farges, après avoir passé en revue toutes les œuvres des écrivains mystiques, avouent qu'en dehors de la classification de Sainte Térèse, « on n'en peut trouver aucune qui soit scientifiquement soutenable [3] », qu'elle est « la plus rationnelle [4] » et que « l'autorité de la Sainte est ici sans rivale [5] ».

Et c'est un des terrains où s'affirme avec éclat la spontanéité de son génie pleinement original. Il existait avant elle une infinité de classifications. Les couches profondes du moi raisonnable sous l'écorce des manifestations affectives avaient déjà été détaillées dans leurs états

1. *Cast.* VII, I et IV, 2. — 2. Outre la triple étape préliminaire d'oraison discursive, affective, et de recueillement actif, Sainte Térèse distingue quatre états contemplatifs typiques : la quiétude avec sa variété préparatoire de recueillement passif, l'union inchoative ou semi-pleine, l'extase ou union pleine transitoire, le Mariage spirituel ou union pleine permanente. Le 2d. état (le premier d'union) correspond à la présentation des futurs époux ; le 3e état (le second d'union) aux fiançailles. — 3. Poulain, *Les Grâces d'Oraison*, p. 580. — 4. M. de Montmorand, *La Psychol. des myst. catholiq. orthod.* p. 145. — 5. Farges, *Les Phénomènes mystiques*, p. 149.

normaux par les psychologues. Ses états spéciaux, appelés états mystiques, avaient été catalogués par les écrivains mystiques. Sainte Térèse, bien que femme ignorante, ne se croit pas forcée de reprendre sans contrôle ces affirmations d'école, juxtaposant souvent des classifications arbitraires un peu grosses. Des différents états étudiés par elle *in vivo*, elle établit un processus unilinéaire, sans solution de continuité ni saut brusque, mais continu et nuancé comme la vie.

Or, c'est précisément cet effort à ne point se modeler sur des catégories d'école mais à reproduire la vie, telle qu'elle la sentait se dérouler en elle, qui l'a amenée à la découverte de certains états intermédiaires inconnus jusqu'alors [1].

D'abord elle établit très clairement le pont entre l'état actif et les états passifs, le passage de l'oraison discursive à l'oraison contemplative, par la description du recueillement. Ce recueillement si bien connu déjà des anciens écrivains mystiques et longuement prêché par son maître Osuna est précisément pour elle le trait d'union où si l'on veut le seuil de la contemplation. Il y a le recueillement actif qui n'est encore qu'une disposition personnelle de l'âme à la contemplation, et le recueillement passif qui est déjà une grâce « surnaturelle », passive, et comme le vestibule de l'appartement où l'âme reçoit la quiétude.

Ce passage parfois brusque en pratique, se fait, en théorie, lentement et graduellement :

« Raisonner sur certaines vérités au moyen de l'entendement est une chose, et représenter ces vérités à l'entendement à l'aide de la mémoire en est une autre... et enfin se trouver là considérant ces vérités d'une simple vue... Si de là le Seigneur veut

1. « C'est S. T. qui la première a pris la peine d'étudier à la loupe les états inférieurs. C'est là au juste sa contribution personnelle et sous ce rapport elle a fait une vraie révolution. Elle a rendu un immense service... et après avoir su décrire elle a su classer ». Poulain, *op. cit.* p. 571.

élever l'âme jusqu'à la suspension, fort bien ; il la tirera alors, malgré elle, de toutes ces pensées qui l'occupaient[1] ».

Je renvoie à ce passage du Château illustré d'exemples.

L'âme, par le recueillement passif entre graduellement, si Dieu l'y conduit, dans la quiétude.

L'analyse de l'état de quiétude est magistrale chez notre écrivain. Elle rejette dans l'ombre tout ce qui avait été écrit précédemment sur cet état et, désormais, c'est à ces pages que les spécialistes devront avoir recours pour éclairer leurs enseignements :

C'est, pour Térèse, « comme une sorte de défaillance, un évanouissement très suave intérieur et extérieur. Les puissances apaisées un moment se groupent frileusement autour de l'aimé et le corps lui-même, comme peureux de perdre la chaleur d'un si bon foyer[2] ». L'esprit doit se tenir en cet apaisement. Pas d'effort, pas de prière articulée ; par instant, si c'est nécessaire, quelque parole très suave comme un souffle léger sur une mêche prête à s'éteindre[3]. L'enfant s'est assoupi sur le sein de sa mère, et celle-ci, par jeu, lui fait couler dans la bouche le lait que le *niño* aspire d'un effort imperceptible[4]. Pendant ce temps le cœur subit une étrange et croissante dilatation, accueillant la lente et très suave instillation de la présence divine[5]. On dirait que dans la caverne de l'âme il y a un *brasero* et que, sur les charbons incandescents, on jette de délicieux parfums ; aucune sensation de chaleur, ni de parfum ; on ne voit point non plus de lumière ; car cette sensation spirituelle est infiniment plus délicate que toutes ces impressions sensibles[6].

La première aussi peut-être dans toute la littérature

1. *Cast.* VI, 7. — 2. *Chemin,* XXXI. — 3. *ibid.* — 4. *ibid.* — 5. *Cast.* IV, 2. — 6. *ibid.*

mystique, et certainement dans l'école espagnole, Térèse a nettement caractérisé l'état qui succède à la quiétude, cette union inchoative ou semi-pleine comme d'aucuns l'appellent, le *sommeil des puissances* ainsi qu'elle le désigne, « où l'âme est non pas assoupie seulement comme dans le degré précédent, mais endormie, pleinement endormie aux choses du monde ou à elle-même... », où elle ne sait ni si elle aime ni ce qu'elle aime, ni ce qu'elle veut : Mort savoureuse, arrachement à toutes ses opérations ordinaires[1], où pourtant elle est tout éveillée à Dieu.

« Je ne sais si en cet état il lui reste assez de forces pour respirer. Je me le demandais tout à l'heure et il me semblait que non ; du moins, si elle respire, elle ne le sait point. Son entendement voudrait s'employer à comprendre quelque chose de ce qui se passe en elle, et comme il n'y arrive pas, il reste tout interdit ; de sorte que s'il garde encore quelque vigueur, il ne remue plus ni pied ni main comme nous disons ici d'une personne qui est si profondément évanouie, qu'elle paraît morte... Dieu rend cette personne comme complètement hébétée *(la ha hecha Dios boba del todo)* pour imprimer en elle la vraie sagesse. Pendant tout le temps que dure cet état (et il est ordinairement court) elle ne voit ni n'entend, ni ne comprend... Quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle... L'âme peut en outre juger de la vérité de cette union par les effets produits [2] ».

Dans l'union pleine ou l'extase « *union de todas las potencias* », c'est la suspension totale des puissances.

Celle-ci est décrite surtout dans les phénomènes concomitants ; nous en parlerons plus loin. « L'âme en cet état est toute d'or ; et sur cet or, immobile et docile, Dieu étend l'émail précieusement préparé de ses dons... et il y enchasse en grand nombre les pierres précieuses et les émaux [3] ».

---

1. *Cast.*, V, 1. — 2. *ibid*, V, 1. — 3. *Conceptos*. VI. Les diverses réactions psychiques dans la suspension simple, le ravissement, l'enlèvement de l'esprit, le vol de l'esprit, les transports, la blessure mystique, sont minutieusement et merveilleusement décrites par Térèse, notamment dans la fameuse *Relation* de Séville au P. Rodrigue Alvarez.

Térèse pousse le réalisme jusqu'à noter la durée de ces divers états d'union et leurs différents degrés d'intensité. Car ils sont très instables et l'union est tantôt forte, tantôt faible, d'après que la volonté entraîne plus ou moins dans sa zone d'immobilité, l'entendement, la mémoire et l'imagination. On dirait que notre écrivain pour décrire ces états ne quitte pas des yeux l'aiguille sans cesse en mouvement d'une sorte de manomètre psychique, marquant la tension des forces intérieures.

Enfin dans l'étape finale où l'âme est stabilisée dans la paix, Térèse, tirant des pauvres mots humains tout ce qu'ils sont capables d'exprimer, s'efforce de nous donner une idée du silence infini de ces espaces inexplorés de béatitude qui s'étendent immenses au tréfonds de l'âme : C'est le terme suprême de l'union pleine, stable, ou du *Mariage spirituel* : Là comme au terme de l'amour humain courtois chanté par les troubadours de Provence, l'amour définitif se scelle par « le baiser ». Là se réalise en perfection cette parole d'un penseur moderne : « le bonheur devient plus silencieux à mesure qu'il devient plus profond ». Là c'est l'épanouissement plénier des facultés et de l'être, sans heurt, sans bruit, sans ombre, dans la Toute Lumière silencieuse :

(a) « Le Seigneur instruit l'âme au milieu d'une telle paix et d'un tel silence, que cela me fait songer à la construction du temple de Salomon où l'on ne devait pas entendre le moindre bruit. De même, en ce temple de Dieu, en cette sienne demeure, Lui seul et l'âme jouissent l'un de l'autre dans un silence émouvant. L'entendement n'a pas à bouger, ni à chercher. Le Maître qui l'a créé, veut aussi le mettre ici en repos, en lui permettant de regarder par une toute petite fente ce qui se passe. Et même, par

---

(a) « Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí a el alma y la enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningun ruido ; ansí en este templo de Dios, en esta morada suya, *solo El y el alma se gozan con grandisimo silencio.* No hay para qué bullir ni buscar nada el entendimiento ; que el Señor que le crió, le quiere sosegar aquí, y que por una resquicia pequeña mire lo que pasa. Porque aunque a tiempo se pierde

moments, il ne voit plus rien; on ne lui permet plus de regarder. L'intervalle est fort court, car à mon avis les puissances ici ne sont point suspendues, mais elles n'agissent point et sont là comme saisies d'étonnement [1] ».



Mais ces grands états jalons, recueillement, quiétude, sommeil des puissances, extase, mariage spirituel, qui vont s'enfonçant vers les gouffres de l'âme, Sainte Térèse ne les a point décrits dans une abstraction théorique ; elle les traite en pleine ambiance psychique, c'est-à-dire entourés de tous les contrecoups et réactions physiques ou psycho-physiologiques qui les accompagnent. Et c'est là surtout ce qui dans son esthétique donne l'impression de la vie.

Entre ces grands états sommets, Térèse place en succession naturelle une série de petits états accessoires qui les relient. Ce sont des états d'énervement, de revanches physiques qui succèdent aux concentrations excessives de l'esprit ; ce sont certains états d'impuissance où le désir un moment exalté retombe ; et ces légers dépits d'un effort parfois inutile où l'âme est « comme quelqu'un qui va prendre son élan et que l'on retient par derrière, *queda con un desgustillo como quien va a saltar y le asen por detras* ». C'est encore l'état d'atonie psychique absolue, la bonasse spirituelle après les grands ouragans d'amour :

(a) « A ces moments la foi est engourdie, assoupie, tout comme les autres vertus. Pourtant elle n'est pas morte, car on croit encore ce qu'enseigne l'Église. Mais on dirait que c'est seulement

---

esta vista y no le dejan mirar es poquísimo intrevalo ; porque a mi parecer aquí no se pierden las potencias mas no obran sino están como espantadas ».

(a) «La fe está entonces tan amortiguada y dormida como todas las demás virtudes aunque no perdida, que bien cree lo que tiene la Iglesia ; mas pronunciado por la boca y que parece por otro cabo la aprietan y entorpecen, para que casi, como cosa que

---

1. *Castillo*, VII, 3.

des lèvres et que d'autre part le cœur est engourdi et serré. La connaissance de Dieu lui reste comme le souvenir d'un chant lointain. L'amour est si faible que lorsque l'âme entend parler de Dieu elle écoute ce qu'on dit comme une chose qu'elle admet parce que l'Église l'enseigne ; mais elle n'a plus aucun souvenir de sa propre expérience. Prier ou se retirer dans la solitude ne fait qu'accroître l'angoisse ; ce tourment qu'elle éprouve sans en connaître l'origine est vraiment insoutenable. A mon avis c'est un petit avant-goût de l'enfer. Et c'est bien ainsi, car le Seigneur me l'a fait voir dans une vision. L'âme se consume d'un feu intérieur, sans savoir qui l'a allumé ni comment le fuir, ni comment l'étouffer. Veut-elle se distraire en lisant, c'est comme si elle ne savait pas lire. Il m'arriva un jour de me mettre à lire la vie d'un saint, pour voir si je parviendrais à m'y absorber et pour me consoler par ses souffrances. Je relus quatre ou cinq fois, quatre ou cinq lignes ; c'était de l'espagnol ; eh bien ! j'en comprenais moins la dernière fois que la première [1] ».

Dans ces circonstances la compagnie des hommes énerve ; leurs maigres paroles de consolation provoquent parfois dans les nerfs bandés une explosion de rage :

(b) « S'entretenir avec quelqu'un est pis encore. Le démon me rend alors si déplaisante et si rageuse qu'on dirait vraiment que je veux dévorer tout le monde. Je n'y puis rien, et je fais déjà beaucoup en me contenant. C'est plutôt le Seigneur qui en cet état nous retient de rien dire ou de rien faire qui préjudicie au prochain ou l'offense lui-même [2] ».

---

oyó de lejos le parece conoce a Dios. El amor tiene tan tibio que si oye hablar en El escucha como una cosa que cree ser el que es porque lo tiene la Iglesia ; mas no hay memoria de lo que ha expirimentado en sí. Irse a rezar, no es sino más congoja u estar en soledad ; porque el tormento que en sí siente sin saber de qué es incomportable. A mi parecer es un poco del traslado de el infierno. Esto es ansí, sigún el Señor en una visión me dió a entender ; porque el alma se quema en sí, sin saber quién ni por dónde le ponen fuego, ni como huir de él, ni con qué le matar. Pues quererse remediar con leer, es como si no se supiese. Una vez me acaeció ir a leer una vida de un santo para ver si me embebería, y para consolarme de lo que él padeció, y leer cuatro o cinco veces otros tantos renglones, y con ser romance, menos entendía de ellos a la postre que al principio y ansi lo dejé ».

(b) « Tener pues conversación con nadie es peor ; porque un espíritu tan desgustado de ira pone el demonio, que parece a todos me querría comer sin poder hacer más, y algo parece se hace en irme à la mano, u hace el Señor en tener de su mano a quién así está, para que no diga ni haga contra sus prójimos cosa que los perjudique y en que ofenda a Dios ».

---

1. *Vie*, XXX. — 2. *Ibid.*

Aller trouver le confesseur n'aide à rien. Celui-ci, semble-t-il, choisit ses mots pour vous torturer davantage. Bref, rien d'humain ne peut consoler l'âme et rien de divin ne lui arrive.

D'autres fois c'est une impossibilité radicale d'avoir une bonne pensée ou un bon désir. Tout mécontente, tout dégoûte ; l'âme ne retrouve pas son assiette. Et voyez avec quelle perspicacité la Sainte recherche les causes de cet état :

(a) « Je comprends qu'en tout cela c'est l'entendement et l'imagination qui me font tort : La volonté me semble bonne et entièrement bien disposée. Mais cet entendement est tellement hors de lui qu'il a l'air d'un fou furieux ; personne ne parvient à le lier et moi-même je ne suis pas capable de l'obliger à se tenir tranquille pendant la durée d'un credo [1] ».

L'âme se sent tiraillée en tant de sens divers qu'elle en perd par instants la conscience de l'unité du moi ; « il se dissout, et l'on dirait que chaque morceau s'en va de son côté ». Elle sent que la plupart du temps le malaise physique en est en majeure partie responsable.

Tout le chapitre XXX de la *Vida* est à lire. Elle y analyse un certain nombre de ces états si fins, de ces « menudencias », ou « boberias de alma », ou encore ces atonies étranges où l'âme indifférente à tout s'en va « suivant la file, *al hilo de la gente* », par routine, « comme une personne qui marche de nuit et qui dans l'obscurité garde pourtant le bon chemin, sans trébucher ni se perdre, parce qu'elle connaît la route à force d'habitude », ou encore « comme le petit âne qui va paissant et se nourrit parce qu'on lui donne à manger et qui mange quasi sans le sentir ».

(a) « El entendimiento y imaginación entiendo yo es aquí lo que me daña, que la voluntad buena me parece a mí que está y dispuesta para todo bien ; mas este entendimiento está tan perdido que no parece sino un loco furioso, que nadie le puede atar, ni soy señora de hacerle estar quedo un credo ».

---

1. *Vie*, XXX.

Jamais on n'a manié l'âme avec des mains plus délicates et il n'y a point de roman moderne qui donne mieux l'impression de la réalité vécue.

II

Ce qui contribue le plus à rendre très dynamique l'esthétique psychique de notre écrivain, c'est son amusant effort pour débrouiller le jeu des facultés.

Malgré sa lecture assidue et attentive des traités ascétiques, l'ignorance théorique de Térèse en matière de psychologie était grande. Elle s'embrouille manifestement dans la terminologie : « *Ansi que la voluntad... no haga caso del entendimiento, o pensamiento, o imaginación, que no sé lo que es* [1] »... Ailleurs « *yo sé poco de estas pasiones del alma... y lo que procede de la sensualidad y de nuestro natural* [2] ». — Il lui arrive de confondre et de dire *juzgar* pour s'imaginer, *haber memoria* pour avoir l'idée de, ou pouvoir s'imaginer : « *que ántes que hubiese memoria de ir á ella queria hacer lo mismo* [3] » ; la distinction entre les termes intelligence ou esprit et âme, amour et volonté, est pour elle assez confuse : « Je me demandais si dans la réalité il y a entre la volonté et l'amour quelque différence. Et il me semble que oui ; je ne sais si c'est une sottise de ma part [4] ». Elle-même d'ailleurs reconnaît son ignorance. « Cela s'explique en théologie mystique ; moi je ne saurais donner les noms exacts ; je ne comprends pas non plus ce que veut dire le mot *mente*, ni la différence qu'il y a d'âme à esprit ; tout cela me semble une même chose [5] ».

Au moment où elle écrit la *Vie*, elle prend encore l'imagination pour l'entendement ; elle n'est détrompée que vers 1573, c'est-à-dire quatre ans avant d'écrire

1. *Camino* XXXI, copie de Tolède. — 2. *Cast.* IV, 1. — 3. *Carta* CCLXXXV. — 4. *Concept.*, VI. — 5. *Vie*, XVIII.

le Château[1]. Conformément peut-être à certaines idées régnantes, elle croit que les facultés supérieures de l'âme ont leur siège au sommet de la tête ; mais elle a l'intuition de son erreur et se formule à elle-même cette critique : « Si le sommet de la tête est le siège de la partie supérieure de l'âme, comment mes maux de tête ne troublent-ils point nécessairement mon oraison[2] ? »

Or, et ceci est tout à fait remarquable, malgré la faiblesse de ses connaissances théoriques, avec quelques pauvres mots ramassés au cours de ses lectures, la Sainte parvient à exprimer tout ce qu'elle observe : Par exemple, elle établit fort bien le départ entre ce que les théologiens appellent « voluntas ut ratio » (*voluntad* dit-elle) et « voluntas ut natura » *(el natural)* : « *la volonté se détermine très volontiers mais le naturel s'afflige grandement* »[3] ; elle sent d'instinct la différence entre l'appétit sensible, satisfait des consolations du sentiment, et l'appétit raisonnable qui veut des joies plus profondes ; aussi distingue-t-elle entre les consolations qui affectent les unes « *lo exterior* », les autres « *lo interior de la voluntad* ». *La razon* est pour elle la raison raisonnante et humaine qu'elle distingue de l'intelligence éclairée par la foi : *la fe* ; *el entendimiento* est l'entendement, cette faculté supérieure que Dieu élève dans l'oraison avec la volonté et la mémoire. *Memoria* est tantôt cette mémoire intellectuelle, tantôt la mémoire sensible et il lui arrive de donner à celle-ci les attributions de l'imagination. Elle appelle cette dernière *pensamiento*, en donnant aussi à ce mot le sens d'une connaissance sans consistance ni efficacité, procédant tantôt de l'intelligence, tantôt de l'imagination. Elle parle enfin des « sens de l'âme, *otros sentidos como acá los exteriores*[4] ». *El espiritu* est la cime de la volonté ou de l'âme.

Elle peut donc quelquefois s'embrouiller dans la ter-

1 et 2. *Chât.* IV, 1. — 3. *Cast.* prol. — 4. *Relacion* V.

minologie ; jamais elle ne confond les réalités que les mots recouvrent. Elle distingue fort bien ces réalités : « Certes il y a une certaine différence, et très claire même, entre l'âme et l'esprit bien qu'au fond ils soient une même chose. Cette distinction qui me paraît évidente est extrêmement délicate ; on dirait parfois que l'âme et l'esprit agissent chacun de leur façon d'après la jouissance que le Seigneur veut bien leur donner. Il me semble également que l'âme est distincte des puissances et que tout cela n'est pas la même chose. Ces distinctions intérieures sont si nombreuses et si fines que ce serait témérité de ma part de me mettre à les expliquer [1] ». En pratique, elle observe ces distinctions et a souci de s'exprimer avec exactitude. Parlant du Mariage spirituel : « L'âme dit-elle, *ou mieux l'esprit de cette âme*, devient une même chose avec Dieu [2] ».

On comprend sa pensée moins par la dénomination exacte des facultés que par la description de leur action. Elle suit les fluctuations de la volonté qui hésite avant de se donner « comme quelqu'un qui montre un joyau, et s'apprête à le donner, et quand on étend la main pour le prendre, le retire et le garde [3] ; » elle suit l'agitation inquiète de la mémoire et de l'imagination laissées à elles-mêmes dans la quiétude et cherchant les mots et les images vaines, « comme ces petits papillons de nuit importuns et inquiets [4] » ; ou encore la vibration perpétuelle de l'entendement (raisonnant à vide) et de l'imagination, tandis que la volonté seule est unie, « comme les petites lentilles miroitantes des cadrans solaires [5] » qu'elle a vues peut-être aux jardins de Tolède chez Louise de la Cerda. Elle ne connaît que trop bien l'imagination, la faculté mobile par excellence, « ce traquet de moulin [6] » ; bien qu'elle lui garde rancune de l'avoir prise longtemps dans son ignorance pour l'enten-

1. *Cast.*, VII, 1. — 2. *Ibid.* VII, 2. — 3. *Chemin*, XXXII. — 4. *Vie*, XVII. — 5. *Vie*, XX. — 6. *Cast.*, IV, 1.

dement, elle finit par se rendre compte qu'« il n'en faut pas faire plus de cas que d'une folle », car « nous ne pouvons pas plus l'arrêter dans la rapidité de sa giration insensée que nous ne pouvons arrêter le mouvement du ciel (autour de la terre [1]) ». Elle décrit avec justesse la dilatation du cœur qui s'élargit à mesure que les grâces croissent. Sans attendre William James, et avec plus de mesure que lui, elle applique à l'action de l'âme et de ses facultés le « critère empiriste », jugeant la valeur des actes d'après la valeur des effets produits [2].

III

Et ceci est particulièrement mis en lumière dans la description des phénomènes.

Étant donné leur caractère intérieur, immatériel, souvent impalpable, il y a un réel mérite littéraire à les extérioriser, à les peindre, à les rendre tangibles par des mots, et si tangibles qu'aucune description plus nette, aucun tableau plus complet et plus réaliste n'en a été tenté.

« Les choses spirituelles, dit la Sainte, sont si difficiles à exprimer, surtout à exprimer clairement, *en particulier celles qui ne font que passer dans l'âme*, (a. v. les phénomènes), que si l'obéissance ne me vient en aide, ce sera une chance d'y réussir [3] ». Il fallait déjà pour percevoir ces phénomènes diaphanes et sans points de repère dans le monde visible, des facultés de perception de tout premier ordre ; mais il a fallu pour les rendre avec objectivité, ou comme on dit en langage d'atelier, pour les « attraper », sans les travestir grossièrement, des dons littéraires peu communs. Sainte Térèse y est néanmoins parvenue ; et cela sans modèle, avec les mots quotidiens et les phrases de tout le monde,

1. *Cast.*; IV, 1. — 2. *Cast.*, V, 1. — 3. *Relac.* V.

sans recherches savantes, sans faire violence à la langue comme nos modernes « littérateurs mystiques », mais avec la géniale sûreté de touche d'un peintre qui, avec les couleurs anciennes, parvient soudain à rendre des effets nouveaux ou des sujets qu'on n'avait pas osé traiter avant lui.

Notre écrivain analyse assez longuement une première série de phénomènes qui, bien que très spirituels, sont plus faciles à exprimer parce que leur terminologie est analogue à celle des phénomènes sensibles correspondants : ce sont les révélations et les visions [1].

Avec les écrivains antérieurs, Térèse distingue les paroles ou auditions surnaturelles en extérieures, imaginatives et intellectuelles. Mais sans insister sur cette classification abstraite, elle y ajoute certaines distinctions plus fines et qui lui sont propres : leurs nuances, leur origine, leurs modalités, il faudrait presque dire leur tonalité : « Certaines semblent venir du dedans, d'autres du dehors, d'autres de la partie supérieure de l'âme ; certaines sont tellement extérieures qu'on les entend de ses oreilles comme on entend une voix articulée [2] ».

Rien de pédant, rien qui sente l'abstraction d'un cours de théologie, mais la vie nuancée et vécue. Dans la poursuite de l'illusion, si facile en ces matières, Térèse est merveilleuse de perspicacité. Elle la combat, soit en décomposant le phénomène authentique en ses éléments psychologiques, soit en insistant sur le critère des effets. Pour débrouiller l'origine des communications spirituelles et apprécier les réactions mutuelles des esprits, elle a d'étonnantes intuitions : Une parole est-elle d'origine démoniaque, « sans savoir qui lui parle, dit-elle, l'âme rechigne, bien que rien de désagréable ne lui soit dit ; elle s'agite, elle est insatisfaite ; je pense que les esprits

1. Voir *Vie*, XXVII ; *Château*, VI, 3. — 2. *Vie*, XXV et sv. ; *Chât.* VI, 3.

se sentent entre eux ; *pienso si siente un espiritu a otro* [1] ». Phénomène analogue si la parole est d'origine divine : « nul bouillonnement inquiet dans les puissances et les sens » mais « comme deux amis qui sans se parler se comprennent », ainsi l'âme entend Dieu. Il semble que l'âme a des oreilles spirituelles « *otros oidos con que oye y que la hace escuchar* ». « J'entends, dit-elle, une voix très suave, comme enfermée dans un sifflement, « *como metida en un silbo* [2] ».

Et qu'on ne vienne pas parler d'auto-suggestion. La Sainte la connaît cette illusion de l'entendement se parlant à lui-même ; elle en démarque la différence avec la révélation véritable en termes si nets que ses définitions sont généralement définitives.

Quant aux visions, ses descriptions ne sont pas moins nettes. L'auto-suggestion vient ici des yeux malades, de l'imagination exaltée, de l'esprit détraqué. La Sainte la dénonce par la clarté même de ses descriptions des visions authentiques. Celles-ci sont corporelles, imaginaires [3] ou intellectuelles. Elle néglige les premières « n'ayant jamais rien vu (en vision) des yeux du corps [4] ». Elle nous dit au contraire l'impression *vivante* que laisse dans la faculté la vision imaginaire : « Image ici ne veut pas dire un tableau quelconque : c'est une image véritablement vivante ;... l'éclat de sa personne adorable ne fatigue pas les yeux de l'âme comme le soleil fatigue les yeux du corps. Je dis les yeux de l'âme, parce que c'est ici la vue intérieure qui perçoit tout [5] ». Comme on le voit, même là où l'on croit trouver une métaphore, l'écrivain insiste encore sur la réalité des objets qu'il désigne.

Même objectivité réaliste dans la description des visions intellectuelles ; avec un soin méticuleux la Sainte

1. *Vie*, XXV. — 2. *Vida*, XXXIX — 3. Imaginaires ne veut pas dire imaginées, inventées, mais produites par images ou dans lesquelles Dieu se sert de la faculté *imaginative*. — 4. *Vie*, XXVIII. — 5. *Chât.* VI, 9.

en précise toutes les modalités ; tantôt c'est une vérité abstraite dont elle reçoit l'intuition ; tantôt une vision imaginaire dont elle perce le symbole ; tantôt une *certitude* très forte de la présence localisée d'un personnage spirituel : âme du purgatoire, saint ou sainte, le Christ, Dieu. Avec une rare finesse elle distingue, et insiste sur cette distinction, entre cette *certitude intellectuelle* d'une présence localisée sans perception sensible d'aucune sorte et qui est une vision, et le *sentiment* qu'elle éprouve d'une présence diffuse qui n'est pas une vision et qu'on reçoit au seuil de la quiétude (notamment dans le recueillement passif). Rien n'est frappant comme de voir par quels mots simples et cependant affirmatifs elle exprime cette doctrine subtile [1].

A côté de ces visions et auditions, la Sainte note et décrit encore d'autres « sensations spirituelles » en termes très adéquats à la délicatesse du sujet : par exemple l'impression que produit la quiétude ; nous l'avons signalée plus haut.

Mais tous ces phénomènes sont encore, dans une certaine mesure, exprimables. La lutte contre l'ineffable commence lorsqu'il s'agit de rendre les phénomènes de l'extase.

Car ici, dans l'extase, « l'entendement gît, comme frappé. La volonté aime plus qu'elle ne comprend ; mais elle ne comprend pas si elle aime ni ce qu'elle fait, du moins de manière à pouvoir s'en souvenir pour l'exprimer [2] ». Pour discerner son origine Térèse recourt au critère empirique.

L'aspect des phénomènes extatiques est double : physiologique et psychique. L'un et l'autre de ces aspects n'ont pas échappé à l'œil scrutateur de notre écrivain. Térèse les décrit tous deux avec abondance de détails :

---

1. Voir *Vie* X, XXVII ; *Relations* au P. R. Alvarez. — 2. *Relacion* V.

L'aspect physiologique : Voici une description de ravissement :

(a) « Ainsi à la recherche de son Dieu, l'âme au milieu d'une inexprimable suavité se sent défaillir toute d'une pâmoison telle que le souffle lui manque et que les forces physiques s'en vont. C'est au point que, à moins d'un grand effort, elle ne parvient même plus à remuer les mains. Involontairement, les yeux se ferment; si on les tient ouverts on ne voit quasi rien. Veut-on lire on ne parvient pas à former intérieurement une lettre ni même à la distinguer clairement. On voit qu'il y a là des caractères, mais comme l'entendement refuse son concours, impossible de lire malgré la meilleure bonne volonté. On entend mais on ne saisit pas ce qu'on entend. Ainsi les sens ne servent à rien sauf à distraire de la jouissance et par conséquent nuire. Parler est impossible ; pas moyen de former intérieurement un mot, et quand on y parviendrait, on n'a pas la force de l'articuler. Car toute la force extérieure physique se perd au profit des forces animiques, pour augmenter en l'âme la capacité de jouissance. Quant au plaisir de la partie sensible il est grand et très manifeste [1] ».

Cet état de défaillance physique, la Sainte en a observé comme au manomètre les variations d'intensité :

(a) « Quand il est grand... les mains se glacent et les bras sont immobiles, raides comme des bâtons. Le corps reste debout ou agenouillé d'après que le ravissement l'a surpris en cette position ; et l'âme est si absorbée dans la jouissance de ce que le Seigneur lui montre, qu'elle en oublie, semble-t-il, d'animer le corps et le

(a) « Estando ansí el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo, que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales ; de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos ; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, u si los tiene abiertos no ve casi nada ; ni si lee acierta a decir letra, ni casi atina a conocerla bien ; ve que hay letra mas como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer, aunque quiera; oye, mas no entiende lo que oye. Ansí que de los sentidos no se aprovecha nada, si no es para no la acabar de dejar a su placer, y ansí antes la dañan. Hablar es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar ; porque toda la fuerza exterior se pierde y se aumenta en las de el alma para mijor poder gozar de su gloria. El deleite exterior que se siente es grande y muy conocido ».

(b) « Cuando es grande... quedan las manos heladas y algunas veces extendidas como unos palos ; y el cuerpo si toma en pié, ansí se queda, u de rodillas ; y es tanto lo que se emplea en el gozo de lo que el Señor le representa, que parece se olvida de animar

1. *Vida*, XVIII.

laisse là, désemparé. Si cela dure, on garde dans les nerfs une impression douloureuse [1] ».

Elle saisit précisément ici le détail typique qui d'après les spécialistes sépare nettement la rigidité musculaire extatique de la contracture léthargique.

Elle note le phénomène dans ses différentes phases :

(a) « L'Époux commande de fermer les portes des Demeures et même celles du Château et de son enceinte. En effet, au moment où il veut ravir cette âme, il lui ôte la respiration, de sorte que si on garde un peu plus longtemps les autres sens, on ne peut proférer aucune parole. Parfois même on est privé de tout en une fois. Les mains et tout le corps se glacent ; on dirait que l'âme n'y est plus et on n'entend plus son souffle. Cela dure peu, du moins comme état stable, car dès que cette grande suspension décroît, le corps revient un peu à lui et respire pour mourir de nouveau et donner plus de vie à l'âme. En somme cette extase à l'état aigu dure peu [2] ».

Elle en note les effets physiques : déboitement des os et fatigue des nerfs éprouvée à la suite des grandes extases, fatigue qui dure un jour. Elle observe cependant que « quelle que soit la durée de cet état, jamais il ne nuit à la santé ; il en a été du moins ainsi pour moi (bien que parfois « on ne sentît presque plus battre mon pouls, dit-elle, ») et je ne me souviens pas d'avoir reçu de Dieu une telle faveur, même au plus fort de mes maladies, sans en éprouver un mieux très sensible [3]... »

L'extase s'accompagne parfois de lévitation. Ce soulèvement du corps est très nettement décrit par la Sainte.

---

en el cuerpo y le deja desemparado, y, si dura, quedan los niervos con sentimiento».

(a) « Manda el Esposo cerrar las puertas de las moradas, y aun las del castillo y cerca ; que en quiriendo arrebatar esta alma, se le quita el huelgo de manera que aunque dure un poquito más algunas veces los otros sentidos en ninguna manera puede hablar, aunque otras veces todo se quita de presto, y se enfrían las manos y el cuerpo de manera que no parece tiene alma ni se entiende algunas veces si echa el huelgo. Esto dura poco espacio, digo para estar en un ser, porque quitándose esta gran suspensión un poco parece que el cuerpo torna algo en sí y alienta para tornarse a morir, y dar mayor vida a el alma y con todo no dura mucho este tan gran éxtasi ».

---

1. *Relacion* V. — 2. *Castillo*, VI. — 3. *Vie*, XVIII, XX.

Elle signale en termes saisissants sa violence. « C'est comme un aigle énorme qui fond sur vous et vous enlève » ; « l'âme est enlevée, la tête l'est à sa suite et finalement le corps est soulevé de terre » ; « on eût dit que des forces immenses me soulevaient par les pieds » ; « j'ai essayé parfois de toutes mes forces d'y résister, dit-elle ; c'est comme si j'avais lutté contre un fort géant ; j'en demeurais brisée et accablée de lassitude [1] ».

Mais elle n'observe pas seulement le phénomène du dehors ; elle en décrit minutieusement la face interne et essentielle : l'aspect psychique.

(a) « Venons-en maintenant aux sentiments intimes de l'âme en cet état... C'est ici une ligature et une suspension absolue des puissances, de sorte que leur action devient tout à fait inconsciente. Était-on occupé en quelque point de méditation, on en perd la mémoire, comme si on ne s'en était jamais occupé. Fait-on une lecture, pas moyen de se rendre compte de ce qu'on lit ni d'y réfléchir. Même chose pour la prière vocale. Ici, cet importun petit papillon de la mémoire a les ailes brûlées. Il est là sans plus pouvoir remuer. La volonté est probablement très occupée à aimer, mais elle ignore comment elle aime. L'entendement comprend peut-être ; mais il ignore comment il comprend et tout au moins ne se rend pas compte de ce qu'il comprend. Mais à mon avis il ne comprend pas ; car, comme je le dis, il est inconscient de son opération. J'avoue que je m'y perds [2] ».

Ce qu'elle comprend après coup c'est que « le soleil qui a passé par là a dû être d'une puissance très grande pour laisser l'âme ainsi liquéfiée ». Et cette remarque

(a) « Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma aquí siente... Aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera, que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran. Si estaba pensando en un paso, ansí se pierde de la memoria, como si nunca la hubiera habido de él ; si lee en lo que leía no hay acuerdo ni parar ; si rezar tampoco. Ansí que a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas, ya no se puede más bullir. La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama ; el entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende, al menos no puede comprehender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende ; porque, como digo, no se entiende ; yo no acabo de entender esto ».

1. *Vie*, XX. — 2. *Vida*, XVIII.

extrêmement pénétrante sur l'état de l'âme après un ravissement intense est tout à fait remarquable :

(a) « Ce court moment d'union passé, il peut arriver que l'âme reste impuissante à revenir à elle et à reprendre ses fonctions extérieures parce que le recueillement se prolonge. Pendant ce temps les deux puissances, mémoire et entendement, se trouvent là comme dans un état de délire frénétique. Cela, dis-je, se produit parfois, surtout dans les débuts. Je pense que cela provient de ce que notre faiblesse physique est incapable de soutenir une aussi forte action de l'esprit et que celle-ci débilite l'imagination... Cela pourrait avoir de très mauvaises conséquences. L'expérience l'a prouvé et qu'il est prudent de voir ce que peut soutenir notre santé [1] ».

Elle décrit des phénomènes encore plus intérieurs, plus mystérieux, plus ineffables que le ravissement et l'enlèvement ; le style n'en devient pas plus pénible : Le vol de l'esprit notamment est comparé par elle à une flamme qui jaillit soudain au-dessus d'un brasier. « L'âme et l'esprit me semblent une même chose ;... ainsi la flamme et le brasier sont feu tous deux [2] » ; dès qu'on met le feu au bûcher préparé, il lance une flamme ; ainsi l'âme disposée produit « une chose si soudaine, et si délicate, qu'elle s'élève à la partie supérieure et va où le Seigneur veut ; c'est comme un vol,... car je ne trouve d'autre comparaison [3] », et c'est, dit-elle ailleurs, « un vol suave, un vol délicieux, un vol silencieux, *vuelo suave, vuelo deleitoso, vuelo sin ruido* [4] ». « On dirait que ce petit oiseau de l'esprit s'est échappé de cette chair de misère et de la cage du corps [5] ».

(a) « Que pasado aquel rato que el alma está en unión, que del todo tiene absortas las potencias y esto dura poco como he dicho, quedarse el alma recogida y aun en lo exterior no poder tornar en sí, mas quedan las dos potencias memoria y entendimiento casi con frenesí, muy desatinadas. Esto digo que acaece alguna vez, en especial a los principios. Pienso si procede de que no puede sufrir nuestro flaqueza natural tanta fuerza de espiritu y enflaquece la imaginación... Podra venir a mucho mal y de esto hay expiriencia y de cuán acertado es mirar lo que puede nuestra salud ».

---

1. *Vida,* XL. — 2. *Vie,* XVIII. — 3. *Relation* V. — 4. *Vida,* XX. — 5. *Relat.* V.

Ce vol est si rapide qu'il a « la vitesse de la balle qui sort de l'arquebuse, *con la presteza que sale la pelota de un arcabuz* [1] » ou encore « celle des rayons du soleil, qui lui pourtant reste immobile[2] ». Et ces comparaisons, surtout la dernière que la Sainte développe, sont originales, et malgré leur réalisme extrêmement justes.

Cet enlèvement de l'esprit est quelquefois si véhément que de nouveau le corps est entraîné à sa suite ; « c'est comme un géant qui enlève une paille [3] » ou encore « comme une vague si énorme que, s'érigeant dans l'impétuosité de son élan, elle élève jusqu'à sa cime la pauvre petite nacelle de l'âme [4] ».

Non moins simple sa description des « transports », ces désirs nostalgiques de Dieu, si véhéments et brusques qu'ils donnent parfois l'impression d'un déchirement. L'âme alors en un instant déraisonne, et dans le corps c'est l'anesthésie complète [5].

D'autres fois l'âme sent une blessure comme « si on la transperçait d'un dard », et c'est « comme un coup terrible, comme une flèche de feu, quoiqu'il n'y ait en réalité ni coup, ni flèche », mais « comme un rayon acéré qui blesse [6] ». Il ébranle si terriblement le sujet que pendant deux ou trois jours celui-ci est incapable d'écrire et souffre beaucoup ; et néanmoins au moment même il ne sent rien ; il ne sent que l'impétuosité d'amour ».

Et c'est, dans sa soudaineté, une impression analogue que l'âme reçoit lorsque, distraite et occupée de choses indifférentes, elle est tout à coup violemment réveillée par Dieu ; c'est, dit la Sainte, « comme une comète qui passe rapidement ou un coup de tonnerre, bien qu'il n'y ait aucun bruit : l'âme alors se sent blessée, *sabrosísimamente*, très savoureusement, mais elle ne parvient pas à savoir comment ni par qui, et elle se met

1. *Cast.* VI, 5. — 2. *Ibid.* — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid* — 5. *Vie* XXIX. — 6. *Cast.* VI, 11.

à se plaindre amoureusement, sans savoir faire autre chose[1] ».

Pour réveiller l'âme, Dieu a d'autres moyens encore que ce que la Sainte appelle « cet ouragan de suavité ». C'est parfois, « à l'improviste, un délicieux embrasement, comme un parfum très pénétrant qui envahit à la fois tous les sens[2] ».

Nous ne pouvons tout citer. Jamais sujets plus subtils n'avaient été revêtus de paroles plus délicates. Ces descriptions d'âmes sont réellement des chefs d'œuvre ayant droit à une place unique dans les littératures humaines. On y sent, dans l'exposé, dans les comparaisons, dans les explosions successives du lyrisme qui les suivent, le frémissement de l'effort victorieux autant que peut l'être la parole matérielle de l'homme dans sa lutte pour exprimer l'ineffable.

IV

Enfin pour mieux rendre encore le sens de la vie, la Sainte dans ses descriptions d'états et de phénomènes est attentive à noter non seulement le jeu des facultés et les réactions physiques mais encore à enregistrer les plus fines nuances de sentiments qui passent sur l'âme comme autant de variations successives de l'atmosphère spirituelle : désir, doute, inquiétude, angoisse, stupeur noire ; espoir, joie, allégresse, torture enivrante de l'éblouissement, inénarrable béatitude.

Au fond elle ne décrit qu'une seule passion : l'amour, « cette flèche qu'envoie la volonté[3] », mais elle en détaille avec tant d'abondance les moindres attitudes, qu'il n'y a peut-être pas au monde un traité de l'amour aussi complet ; et il est intéressant d'en rapprocher telles pages de Castiglione qui faisait alors fureur en

---

1. *Cast.*, VI. — 2. *Ibid.* — 3. *Conceptos*, VI.

Espagne pour voir combien les analyses du *Courtisan* sont froides et fausses en présence des pages troublantes de Sainte Térèse.

Amour avant tout engendre tristesse ou joie : Consciente du moi intérieur jusqu'au raffinement, notre écrivain apprécie avec une singulière acuité le dosage de ces sentiments primordiaux. Les mentalités inférieures n'ont de leurs joies et de leurs tristesses qu'une conscience vague ; cette conscience croît avec la finesse psychique du sujet ; or la Sainte perçoit dans ce qu'elle éprouve une infinité de nuances et de degrés d'intensité : « Je suis stupéfaite de voir que même en cette vie il y a tant de différences dans la joie [1] ».

Et pour n'étudier chez elle que l'expression de ce sentiment, voyons comment elle nous en rend la progression sensible. Elle nous dépeint la joie en ses premiers gestes fragiles et très humains, en son flux croissant et ses marées soudaines qui envahissent toute l'âme, puis la roulent comme un torrent ; en ses éclipses douloureuses où la nuit froide tombe sur l'âme en rafales de ténèbres ; en ses hâvres soudain ensoleillés et ses silences de béatitude ineffable.

Elle dit tout, et jusqu'où s'étend pour l'homme la capacité de se dilater dans l'amour ; et l'on pourrait, rien qu'avec des citations de ses œuvres, composer un manuel de la joie qui serait une merveille.

Sainte Térèse commence par négliger tout ce qui est « *contentos de aca* » ; ce sont les joies d'origine terrestre, qui procèdent de l'amour du Rien, et passent... Celles-là sont source de tristesse, « et je ne sais, dit-elle, comment on peut appeler seigneurs ceux qui sont esclaves des conditions que ces joies nécessitent ».

Les seules joies dignes de ce nom sont celles qui procèdent de l'amour du Tout ; celles-là sont durables, pro-

1. *Vie*, XXXVII.

fondes et nourrissent l'âme. Toutes n'ont pas la même valeur ; les premières sont fragiles et tendres, les dernières sont d'or pur et qui nous les ravira ? Dieu va disposant l'âme et augmente ses capacités en vue des liesses futures. La capacité de joie correspond à la capacité d'amour et celle-ci à la capacité de souffrance ; et c'est ainsi « par les degrés de la souffrance que l'on fait l'ascension des joies [1] ».

Nos premières petites joies d'amour spirituel, menues et fragiles, Térèse les appelle « de petites tendresses, *ternuritas* » ou encore, « *contentos*, des contentements, petites fleurs frêles qui au premier léger souffle (*airecito)* de persécution s'inclinent et se fanent [2] ». Ce sont des dévotions de débutants ; petites larmes de joie sensible dues à la féminité de l'âme ou à l'impressionnabilité des nerfs et de l'imagination, ou encore à nos premiers efforts auxquels Dieu veut sourire.

Il y a des degrés parmi ces joies sensibles, d'après la part qu'y a l'esprit. Certaines provoquent des larmes abondantes, si violentes parfois que la santé en souffre : « comme des enfants qui à force de sangloter (*un accellerado llorar*) perdent la respiration et que l'on calme en leur donnant à boire [3] ».

Il faut nous détacher de tous ces « contentements ». Car si l'âme veut avancer dans le Chemin de la perfection ou pénétrer plus avant dans le Château mystique, il lui faut, dès les troisièmes demeures, s'engager dans des terrains arides, sans routes et sans eaux. Pour s'y aventurer, il ne faut pas peu de courage. Mais si l'âme s'y lance héroïquement, avec l'intention bien arrêtée de ne pas s'y contenter « d'un pas à pas », mais de les traverser « d'une traite », domptant la pusillanimité et les répugnances de son tempérament, chassant impérieusement le corps devant elle et « avalant la mort

1. J. K. Huysmans. — 2. *Vie*, XXV. — 3. *Ibid.* XXIX.

d'un coup », alors une joie nouvelle l'attend au terme de cet effort : joie de nature toute différente, joie « de noble lignage », joie toute « surnaturelle » et que la Sainte appelle : « *gustos*, les goûts [1] ». Les goûts caractérisent l'apparition de la quiétude.

Nous l'avons entendue plus haut décrire l'état de l'âme dans la quiétude, « semblable, dit-elle, à un enfant attaché au sein de sa mère qui par jeu lui fait couler le lait dans la bouche sans qu'il ait à remuer les lèvres [2] ». Ici c'est la sensation qu'elle décrit et l'effet intérieur. « On dirait que cette douceur en laquelle l'âme se trouve abîmée, réconforte tout l'homme intérieur et extérieur, comme si on lui injectait dans les moëlles un onguent d'une suavité extrême, semblable à un parfum puissant. C'est encore comme si l'on entrait soudain dans une pièce embaumée, non d'un parfum seulement, mais d'un grand nombre. On ne sait quelle est cette odeur ni d'où elle vient, mais on en reste comme imprégné [3] ».

Est-ce à dire que la quiétude soit sans douleur ? Non, car ici déjà commence ce paradoxe étrange : la douleur devient savoureuse, elle perd ses armes contre la joie et celle-ci en fait son alliée.

Mais l'âme possède des capacités de joie plus grandes encore. Dieu veut les remplir. Dès les cinquièmes demeures du Château, près des sommets des hautes tours, la douleur va entrer en ligne comme un facteur positif de joie ; elle en deviendra directement génératrice. C'est ici que commencent les purifications mystiques des sens et de l'esprit. Il faut que le cœur soit sûr que du sensible il ne tire plus une goutte de jouissance ; il faut que l'esprit soit bien assuré que ce n'est pas de lui-même que lui vient fût-ce un minime instant de béatitude.

Alors l'épreuve s'abat sur l'âme en rafales sauvages : maladies, craintes, scrupules, doute, persécution des

1. *Chât.* IV, 1. — 2. *Conceptos*, IV. — 3. *Ibidem.*

gens de bien. La Sainte décrit ces angoisses, ces affres étranges, ces tentations de désespoir, ces états où « Dieu semble mettre tout à feu et à sang ». Ces analyses des épreuves intérieures comptent parmi les plus puissantes de notre écrivain [1].

Mais de toutes ces épreuves l'âme sort dilatée, capable de joies plus fortes. Alors le paradoxe de la joie dans la souffrance atteint son maximum ; c'est une jubilation qui n'a plus rien à voir avec la raison ; c'est le commencement de la « folie céleste ».

Ici se placent ces accès de joie où le corps défaille : « Je dus m'appuyer, car même assise je ne pouvais me soutenir [2] » ; frappée par le dard du Séraphin, l'âme sent ce dard brûlant lui entrer jusqu'au fond des entrailles ; et quand l'ange l'arrache à la plaie, c'est comme s'il entraînait les entrailles à sa suite ; ce n'est plus ici ce simple « goût » du recueillement et de la quiétude qui n'allait pas encore au fond de l'âme, *a lo hondo della,* mais n'atteignait que la région des facultés ; ici la joie pénètre jusqu'au creux des entrailles et là « elle semble broyer l'âme et la moudre » « *parece que desmenuza un alma y la muele* [3] » comme un pauvre grain de blé. La douleur est si terrible que l'âme en agonise de douceur ; elle est « comme un homme qui est là, le cierge béni en main, et qu'un rien suffit pour faire mourir enfin d'une mort tant désirée [4] ». « C'est une caresse d'amour si suave que Dieu fait à l'âme, que je supplie sa Bonté de la faire éprouver à ceux qui croient que je mens [5] ». C'est ici qu'elle appelle la mort et se meurt de n'être pas exaucée.

D'autres fois c'est comme une ivresse qui la saisit : « l'âme est saoûle de joie, *anda el alma como uno que ha bebido mucho* [6] » et cette ivresse la pénètre toute ;

1. Voir *Vie* XXX. — 2. *Ibid.* XXXVIII. — 3. *Cast.* V, II. — 4. *Vie,* XVI. — 5. *Ibid.,* XXIX. — 6. *Cast.,* VI, 6.

c'est elle qui la fait « délirer et dire mille folies saintes » et crier partout son amour [1]...

Mais malgré le déferlement de ces torrents de joie, bien que son cœur soit sur le point d'éclater et qu'il mourra peut-être dans sa pâmoison, l'homme ne porte pas encore tout le poids de joie qui peut écraser une âme humaine.

Comme le Siegfried des légendes, avant de franchir l'anneau de feu, il faut qu'une dernière fois il soit retrempé dans l'épreuve. Subitement la nuit l'environne, nuit glacée, ténèbre lugubre, vide de tout soutien sensible et humain, vide aussi de Dieu. Car c'est ici l'esprit lui-même qui doit être purifié.

Ce sentiment de solitude funèbre où l'âme erre en proie à la nostalgie de Dieu a été dépeint par Térèse en une page sublime.

« Parfois un désir subit fond sur l'âme comme une vague. Tout entière elle en est envahie : soudain, elle en est si triste que d'un coup d'aile vigoureux elle s'enlève bien haut au-dessus d'elle-même et de toute créature. Dieu alors la met tellement à l'écart de tout cela, que malgré ce qu'elle souffre il n'y a chose au monde, semble-t-il, qui puisse lui donner de la compagnie, et d'ailleurs elle n'en voudrait pas : elle n'a plus qu'un désir : mourir en cette solitude [2] ».

En même temps que ce désir, se développe dans l'âme la torturante nostalgie du divin. Ces deux sentiments croissent comme deux tourbillons parallèles dont les cercles s'élargissent en se rapprochant ; à mesure qu'augmente le désir, s'exalte aussi le sentiment de solitude ; la torture devient infernale ; la nostalgie devient intolérable, au point que l'âme sent qu'elle va se séparer du corps. Alors c'est une anxiété folle qui s'empare de tout l'homme ; de toute son impétuosité naturelle, le moi, le composé humain se rue en sens inverse vers le désir de vivre ; « la souffrance met en danger de mort ; l'âme

1. *Vie*, XVI. — 2. *Ibid.*, XX.

et le corps s'accrochent l'un à l'autre et leur angoisse d'être séparés est comme celle de quelqu'un qui appelle à l'aide pour rattraper le souffle », asphyxie épouvantable, l'homme se débat comme un noyé ou un pendu : « *es como uno que tiene la soga a la garganta y está ahogando, que procura tomar huelgo* [1] ».

Pendant ce temps l'âme roule dans des abîmes de désolation spirituelle :

(a) « Car la consolation ne lui vient ni du ciel où elle n'habite pas encore, ni de la terre dont elle n'en veut pas recevoir et où d'ailleurs elle n'habite plus ; elle est donc là, crucifiée entre le ciel et la terre, en proie à la souffrance, ne recevant de secours ni d'en haut ni d'en bas. Et en effet, celui qui vient du ciel, je veux dire cette connaissance de Dieu merveilleuse et surpassant infiniment tout désir, ne sert qu'à la crucifier davantage. Car elle rend la soif si intense que, à ce qu'il me semble, la violence de la douleur lui fait perdre connaissance, mais pour quelques instants seulement. On dirait les affres de la mort [2] ».

Mais voici surgir au fond de ce désert la joie pure, la joie ineffable, la joie des sommets ; après l'horrible ascension dans la nuit, s'étend soudain l'immensité des plaines ensoleillées, où fuient en désordre les ennemis défaits ; l'âme enfin purifiée, libre de toute attache et dominant le monde, prend son vol pour rejoindre Dieu.

Et c'est alors que Dieu va l'introduire enfin dans le domaine de la joie immuable. Tous les phénomènes vont cesser ; la joie brusque et enivrante des fiançailles s'éteint. Alors, arrivée à ce terme final, s'épand une joie toute nouvelle, large comme un Océan ; elle transfigure l'âme et devant elle meurent les mots humains : c'est la béatitude immuable du mariage mystique.

(a) « Que ni del cielo le viene consuelo, ni está en él, ni de la tierra le quiere, ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra padeciendo, sin venirle socorro de ningún cabo. Porque el que le viene del cielo, que es como he dicho una noticia de Dios tan admirable, muy sobre todo lo que podemos desear es para más tormento ; porque acrecienta el deseo de manera que, a mi parecer, la gran pena algunas veces quita el sentido, sino que dura poco sin él. Parecen unos tránsitos de la muerte ».

---

1. *Vie* XX. — 2. *Ibid.*

Dans plusieurs de ses œuvres, surtout dans sa relation à l'évêque d'Osma, peu de temps avant sa mort, Térèse a génialement balbutié cette étape ultime de la joie. Elle y a chanté la paix dans la certitude et l'immarcescible sérénité d'une béatitude sans limites.

***

J'ai conscience de n'avoir donné dans ces pages qu'une idée très faible de l'esthétique psychique de Sainte Térèse et de sa puissance d'analyse. Mais celle-ci ne se révèlera pleinement qu'à ceux qui voudront suivre pas à pas, dans le texte original, cette gigantesque épopée de l'âme.

Térèse a non seulement reproduit en une synthèse splendide ce merveilleux poème du monde intérieur qui chantait en elle ; elle en a analysé tous les détails : elle a patiemment décrit les divers états de l'âme ; elle a détaillé avec subtilité les mouvements multiples et souvent déconcertants des facultés ; elle a dépeint avec une lucidité surhumaine des phénomènes troublants et étranges ; elle a distingué avec la plus extrême délicatesse tous les sentiments qu'éprouvait l'âme enamourée de Dieu tandis qu'elle traversait ces différents états et qu'elle subissait ces phénomènes. Elle a dit bien des choses nouvelles. Elle a dit mieux les choses anciennes. Elle les a dites toutes avec un réalisme d'expression et une netteté de termes tels qu'aujourd'hui encore ses livres sont restés la bible des spécialistes en ces matières et des chefs d'œuvres inégalés de littérature mystique.

PARAGRAPHE IV

L'ART DE BIEN DIRE

I

Le 17 mars 1582, six mois avant de mourir, Sainte Térèse écrivait encore à sa grande amie, la prieure de Séville, Sœur Marie de Saint-Joseph : « Votre Révérence possède à un tel degré l'art de bien dire, qu'à tenir compte de mon opinion, on l'élirait comme Fondatrice après ma mort ».

C'est que toute sa vie, avec son jugement perspicace et son exquise sensibilité, Térèse avait apprécié très haut cet art délicat. Marie Briceño l'avait subjuguée par là dès sa jeunesse ; et ce fut un des motifs, et non le moindre, de sa profonde affection pour Marie de Saint-Joseph. Elle n'ignorait pas que, fondé sur d'autres qualités, le don de la forme révèle un cerveau clair et que quiconque sait discipliner ses paroles, sait aussi, bien souvent, discipliner ses gestes et conduire les hommes. Voilà pourquoi, après une longue expérience, elle mettait cette corrélation étroite entre l'art de bien dire et la suprême dignité de son Ordre.

N'allons donc pas la prendre au mot lorsqu'elle-même traite son style de « *grosero* » ou qu'elle déclare : « *ma gaucherie est incapable de rien exprimer* [1] » ; c'est l'humilité qui parle ou le regret de sentir l'impuissance matérielle des mots à porter sa pensée. Elle estimait trop tout ce qui est limpidité et cet art très spécial d'énoncer clairement ce qui fut bien conçu, pour ne pas s'efforcer

1. *Castillo*, VI, 4.

de l'acquérir. Elle l'eut sans effort et par don. Peu d'écrivains ont possédé au même degré ce talent de vêtir la pensée de cette « *fermosa cobertura* » qui la rend limpide.

Sainte Térèse n'a pas seulement vécu et écrit son œuvre ; elle l'a dite et ce qui vaut mieux, elle l'a bien dite. Tous ces proverbes, ces dichos, ces formules courtes qui fourmillent sous sa plume, cet abandon dans la narration, ce manque d'apprêt dans l'exposé, ce négligé dans la phrase, tout cela est moins du style que du langage parlé. Sans doute, la Sainte a fort bien écrit ; pour ceux qui purent l'entendre, elle devait dire mieux encore ; et c'est pour cela que la portion de son œuvre qui s'apparente le plus à cet art subtil de la conversation exerce encore sur nous aujourd'hui le plus de séduction et de charme. Je veux parler de ses *Lettres*.

En ces quelque quatre cents lettres, Sainte Térèse nous est plus présente que dans tout le reste de son œuvre. Elle y parle d'abondance ; elle s'y raconte à son insu, plus et souvent mieux qu'en son Autobiographie ; elle y est davantage dans son atmosphère ordinaire. Ce n'est plus ici la grande contemplative en ses moments d'extase ; c'est la femme, vive, intelligente, spirituelle, sensible qu'elle reste toujours, dans sa vie quotidienne.

Ces *Lettres*, c'est son temps, son esprit, son cœur.

Son temps d'abord et son milieu : il y a là des allusions discrètes à presque tous les grands événements qui déferlaient alors sur l'Europe : ce sont les guerres d'Italie et les guerres de Flandre ; et Don Juan qui s'y rend déguisé en domestique d'un « *flamenco* » ; c'est la mort de Charles IX ; c'est le duc d'Albe mis à la tête des armées du Roi pour conquérir le Portugal ; c'est la révolte des Morisques et la peste de Séville et la terrible épidémie de grippe, « *el catarro universal* ».

C'est aussi toute une société, bien qu'un peu spéciale, que ces lettres évoquent.

Pleines de détails savoureux sur la vie dans les couvents d'alors, elles racontent, avec parfois un grain d'espièglerie, les potins secrets, les petites intrigues que Térèse se serait bien gardée de dévoiler si elle eût eu le moindre soupçon de les voir tomber un jour aux mains des profanes. « Ma Mère, il se passe ici à l'Incarnation des choses comme on n'en voit plus [1] ! » Et ainsi d'une foule d'incidents, menus et délicieux, qu'elle raconte au courant de la plume, comme elle sait raconter ; narrations brèves qui ne sont pas inférieures aux anecdotes rapides et aux commérages badins de la marquise de Sévigné. C'est la relation d'une fête au couvent ; c'est un accident survenu au cours d'un voyage, comme l'aventure de la salamandre « qui s'était mise dans sa manche », ou enfin de simples nouvelles sur l'une ou l'autre personne mais données sur un ton de délicieux bavardage : « *Mire por él, que el licenciado me ha dicho que le ha dicho que quiere pasar á las Indias y pesarme hia que es un disbarate* [2] ». Rien de tel que ces lettres pour apprendre une foule d'usages et de coutumes de la vieille Espagne car, multiples comme la vie même de la fondatrice, elles touchent vraiment à tout : Droit de vente *(alcabala)*, temps clos pour les procès et les affaires depuis la Noël jusqu'aux Rois, formalités d'achat d'un « *termino redondo* » ou propriété exempte de la juridiction des villages voisins, honoraires ecclésiastiques, relations de Cour, complication des formules épistolaires, coutumes pour l'envoi des missives, et la vie de famille, la bonne vie castillane, frugale et simple, que l'on menait à la Serna chez Lorenzo de Cepeda.

Ces Lettres c'est aussi tout son esprit : vif, alerte, ironique parfois, perçant toujours, énergique au besoin.

---

1. Lettre à Marie de S. Joseph, oct. 1577. — 2. Carta del 8 de febr. 1580 à Maria de San José : « Serano ne peut s'habituer en ce pays. Veillez sur lui ; car le licencié m'a dit qu'il lui avait raconté qu'il voulait passer aux Indes, et cela me ferait de la peine, car c'est une folie ».

C'est d'abord « *la gran baratona* », la grande remueuse d'affaires, qui ne s'arrête plus lorsqu'elle a entamé une entreprise et qui sait, lorsqu'il est nécessaire, faire jouer tous les ressorts de la diplomatie féminine. Quand sa Réforme est en jeu et qu'elle a le droit pour elle, elle ne plie jamais qu'en apparence. En bonne castillane, elle aime mieux rompre que plier, « *antes quebrar que doblar* ». Et ce sont d'inimitables lettres d'affaires où, avec une merveilleuse souplesse dans la forme, elle expose sa pensée avec une netteté qui ne laisse aucune équivoque [1].

D'autres sont ironiques, sans méchanceté, pleines de pointes fines et d'idées jolies. Les louanges y cachent souvent une petite leçon. « La plupart, dit Fray Antonio, *iban con su grano de pimienta* [2] », littéralement, renfermaient leur petit grain de poivre. Nous y retrouvons la Fondatrice décidée à ne pas laisser périr son œuvre et faisant face. Ce sont surtout ses lettres de la période de guerre, à Doria, à Gratien, à Philippe II, au Nonce, à toutes les têtes de la Réforme, lettres pleines de noms de combat et de pseudonymes pour dépister un ennemi qui a partout des intelligences.

C'est dans ces lettres, surtout dans celles de Tolède, plus calmes dans les idées et jusque dans la syntaxe, que s'avèrent ses qualités de chef. De sa retraite, par ces « lettres qui l'accablent », c'est Térèse qui organise et dirige la résistance aux Mitigés ayant à leur tête le Nonce et le Général de l'Ordre. Quand il le faut, elle sait soigner son style, surveiller sa plume, discipliner ses idées. Ses fameux plaidoyers au Roi Philippe et au Général de l'Ordre, Rubeo, en sont des documents admirables.

---

1. Voir p. ex, la lettre du 21 mai 1571 à Diego Ortiz au sujet de l'organisation de la fondation de Tolède. C'est un exemple typique de ce mélange de fermeté douce et de souplesse féminine, grâce auquel T. venait à bout de tout. — 2. Cit. par Vicente de La Fuente, *Obras*, *Carta* CXXXVI, p. 123 b, nota 7.

Mais les lettres les plus nombreuses sont celles où, comme Mme de Sévigné, elle donne libre cours à ses affections. Car ces lettres c'est enfin et avant tout, son cœur.

La bonne Madre Teresa, si bonne qu'il lui arrivait de demander pardon à ses filles qu'elle voyait souffrir de ses réprimandes, y donne toute sa mesure.

Elle aimait les siens ; elle s'occupait de leurs affaires matérielles souvent fort embrouillées, au milieu des soucis incroyables de ses fondations, de sa direction et de sa vie mystique : ce sont des conseils à son frère Laurent sur l'achat de la Serna, sur l'aménagement et la mise en valeur de sa propriété, sur l'éducation de ses enfants ; sur la conduite à tenir envers ce pauvre Pedro que ronge une neurasthénie noire ; ce sont de charmantes petites relations des faits et gestes de Teresita ; des nouvelles sur la vocation de Francisco. Elle reçoit des siens des cadeaux, de l'argent, des produits nouveaux, des noix de cocos, raretés des Indes, choses étranges qui donnent à ses religieuses de naïves joies. Elle les en remercie et leur envoie à son tour de petits présents qui sentent l'apprêt de mains monastiques : des confitures du couvent et des marmelades ; ou encore des coings frais, du poisson empâté et, de Tolède, de bons fruits confits : « car ici, dit-elle, ils sont extrêmement bon marché ». Il lui arrive pourtant de leur faire des cadeaux plus ascétiques : « Je ris, écrit-elle à son très dévot frère Laurent, de voir que vous m'envoyez des confitures et de l'argent et que moi, en réponse, je vous envoie des cilices [1] ».

Sa correspondance avec Gratien et avec Marie de Saint-Joseph, la prieure de Séville, nous parle surabondamment de son affection pour ces deux êtres qu'après Dieu elle aime le plus. Ils sont pour elle comme ses

1. Lettre du 17 janv. 1577.

enfants ; et bien que la pénitente de l'un et se déclarant très ignorante devant le savoir de l'autre, elle leur parle sur ce ton d'affection maternelle qui lui permet d'aller si loin dans l'expression de sa tendresse. Celle qu'elle éprouve pour Marie de Saint-Joseph rappelle, quoiqu'avec une note plus discrète, la tendresse de Mme de Sévigné pour Mme de Grignan.

« Vos lettres m'ont procuré une telle joie que j'en ai été attendrie ; mais tous ces pardons que vous me demandez me font rire ; pourvu que vous m'aimiez autant que je vous aime, je vous pardonne tout le passé et même l'avenir [1] ». Et ceci n'est point de la Marquise mais de la Carmélite.

Ailleurs elle tance son amie de ne pas se soigner, avec toutes ses migraines et ses purgations excessives et surtout sa façon immodérée de travailler et de filer au rouet « en agitant les bras avec une telle violence que jamais elle ne se débarrassera de sa fièvre [2] ».

Elle aime toutes ses filles, de tous ses monastères, les plus pauvres surtout, et de quel amour ! Toutes ont une place dans ses lettres parce que toutes en ont une dans son cœur. Cette pauvre prieure de Malagon qui crache le sang ; et l'économe de Séville si regardante que si elle le pouvait, « elle compterait par gouttes l'eau qu'elle distribue », et la Sor San Francisco qui raconte si bien les petits potins du couvent, et la Sor San Gabriela l'infirmière de Marie de Saint-Joseph, et tant d'autres.

Étant si bonne, on aime la Mère partout où elle passe. « Je ne comprends pas, dit-elle, comment on m'aime tant ». Partout elle avait des amis. Elle avait toujours eu « cette faiblesse » de s'attacher « dès qu'elle voyait qu'on s'attachait à elle ». De là, une correspondance qui l'écrase. C'est cette bonne Louise de la Cerda, c'est la duchesse d'Albe, c'est même la princesse d'Eboli, et

1. Lettre du 2 juil. 1576 à Marie de S.-Jos. — 2. Lettre du 13 oct. 1576 à la même.

Antoine Gaïtan, et Don Teutonio de Bragance, et d'autres, et d'autres...

Pourtant chez elle le cœur ne fait point tort au jugement. Elle a des jours de grande sévérité pour ceux qu'elle aime et Gratien, Marie de Saint-Joseph, Olea, Mariano, tous l'éprouvent. Elle a pour leur dire sa manière de voir une façon tout espagnole et celle-ci, de son propre aveu, était terrible : « *La envió una carta terrible* ». Elle a de ces mots nets, coupants, décisifs, qui sentent le chef auquel on ne résiste pas et qui, dans les moments critiques, veut être obéi par tous, surtout par ceux qu'il aime.

Mais même ces lettres-là finissent souvent sur le correctif et le baume : « Voilà une lettre qui est plutôt le propre d'une vieille radoteuse sans humilité, toute gonflée de conseils. Plaise à Dieu que l'un ou l'autre atteigne son but ; sinon, amis comme avant ! *y si nó, tan amigos como de ántes* [1] *!* »

Bref, on peut dire des *Lettres* de Sainte Térèse ce qu'Émile Faguet dit de celles de Mme de Sévigné : « Elles appartiennent à tous les genres et touchent à tous les sujets»[2]. D'ailleurs entre ces deux femmes dont l'une précède l'autre d'un siècle, l'une expression très forte du génie espagnol, l'autre image très claire de l'esprit français, le rapprochement s'impose. L'une pas plus que l'autre ne songe à la postérité. Elles laissent toutes deux « trotter leur plume » et, dans sa pauvre cellule de carmélite, l'une aurait pu signer ce qu'écrivait l'autre dans son boudoir de marquise : « J'écris si vite que je ne le sens pas... Il serait à souhaiter que ma pauvre plume, galopant comme elle le fait, galopât au moins sur le bon pied... J'écris vite et cela sort brusquement de mon imagination ». Et pourtant l'une et

1. Lettre du 20 févr. 1579 à Gratien. — 2. E. Faguet, *Dix-Septième Siècle*, Paris, Hachette, 1903, p. 379.

l'autre, la Sainte comme la Marquise, gardent, malgré toute leur verve, quelque chose de mesuré qui ne les quitte jamais.

II

Mais ceci nous amène à parler du style de ces lettres. G. Cunninghame, dont la compétence n'est pas à mettre en cause, en dit : « qu'elles sont peut-être les meilleurs spécimens du genre dans la littérature espagnole » ; et ailleurs, renchérissant encore : « Des spécimens de littérature épistolaire plus achevés n'ont peut-être jamais été écrits [1] ».

La qualité maîtresse de l'*Epistolario teresiano* est la spontanéité. Cette caractéristique dominante du style de Sainte Térèse se retrouve ici dans toute sa plénitude. Comme ailleurs, plus qu'ailleurs, elle est la résultante : de la vivacité alerte de sa plume infatigable — de l'originalité de son langage — et d'un naturel que le destinataire le plus illustre ne lui enlèvera jamais.



Sa *vivacité* est prodigieuse. Écrites en laissant à sa plume « la bride sur le cou », ces lettres coulent de source. Cela court, leste et mobile comme du vif-argent. Térèse saute d'une idée à l'autre, sans même interrompre la phrase et elle va, elle va toujours, jetant çà et là au hasard la pointe, le mot badin, le proverbe, et l'on écoute, et son babil est charmant. Tout à coup, elle s'arrête : « *Algo se me debe olvidar*, il me semble que j'oublie quelque chose... ? » Mais très vite elle ajoute : « Je ne sais », et elle continue de plus belle.

Ce n'est point qu'elle se perde dans d'inutiles détails ; même sobriété d'imagination, même concision parfois

1. *Op. cit.*, p. 115, 321, 529.

dans ses lettres que dans ses grandes œuvres ; la forme ne compte pas ; ce qui importe, c'est l'idée ; elle y court de suite ; c'est la raison pour laquelle elle ne prend point la peine de se relire : « Ne prenez pas la peine de relire les missives que vous m'écrivez, écrit-elle à Lorenzo ; je ne relis jamais les miennes ; s'il manque des lettres, mettez-les ; je le ferai aussi pour vous ; il faut voir tout de suite la pensée ; le reste est du temps perdu [1] ».

Et pourtant la forme en est bien souvent délicieuse : Qu'on lise la lettre dans laquelle elle recommande saint Jean de la Croix à François de Salcedo, ou encore la missive alerte et spirituelle où elle se plaint de ses retards à lui écrire ; et tant d'autres ou l'idée galope d'un galop fou, suivie de près par la pointe, le mot, le dicho, l'épigramme, la sentence, et la forme la plus primesautière qui se voit vue jusque là en cette langue de Castille plutôt posée et grave.

Dans la lettre à Salcedo notamment, après un portrait des mieux réussis de saint Jean de la Croix et quelques mots sur des affaires sérieuses, voici de suite le style badin :

(a) « Vous donneriez six ducats pour me voir ? Cela me semble beaucoup ! En ce cas je devrais me montrer encore plus large pour vous rendre visite. Vous valez, il est vrai, plus que moi ; car une pauvre petite nonette, quelle valeur cela a-t-il ? Vous au moins, vous pouvez donner du cidre, des petits pains, des radis, des laitues, car vous avez un jardin, et c'est vous, je le sais, qui faites l'office de serviteur pour nous apporter des pommes. Vous méritez donc un peu plus d'estime. A propos de cidre, on dit qu'il y en a de très bon ici à Valladolid. Mais comme nous

---

(a) « No me pareció poco el encarecimiento de los seis ducados, mas harto más pudiera yo alargarme en dar por ver á V. M. Verdad es que merece más precio, que ¿ una monjilla pobre quién la ha de apreciar ? V. M. que puede dar aloja y obleas, rábanos, lechugas, que tiene un huerto, y sé es él el mozo para traer manzanas, algo más es de apreciar. La dicha aloja dice que la hay aquí muy buena ; mas como no

---

1. Lettre du 17 janv. 1577.

n'y avons pas François de Salcedo, nous en ignorons le goût et nous n'avons même pas l'espoir de le connaître [1] ».

En écrivant cela elle se repose, dit-elle, de « sept ou huit lettres d'affaires qu'elle n'a pu remettre ».

Et c'est toujours ainsi : il semble que lorsqu'elle a la tête fatiguée de toutes sortes de tracas c'est alors qu'elle est au mieux, réalisant ainsi, en l'étendant aux dons littéraires, la parole de saint François de Sales : « Je ne suis jamais mieux que lorsque je ne suis pas bien ».

(a) « Que la grâce du Saint-Esprit soit avec vous. Si vous aviez mon mal de tête et mes occupations, ma fille, vous seriez excusable d'être restée si longtemps sans m'écrire ; mais comme vous n'avez pas cette excuse, je ne sais ce qui m'empêche de me plaindre de vous et de ma chère sœur Cathérine de Jésus. Ne dirait-on pas que vous ne me devez pas cette marque d'affection ! Pour moi, si je pouvais, je vous écrirais si souvent qu'il ne vous serait pas loisible de vous endormir dans un tel oubli. Je me console en sachant que vous allez bien et que, à ce que l'on me dit, vous servez fidèlement N. S. [2] ».

Le plus joli document sous ce rapport est peut-être cet envoi appelé « *le Vejamen* » qui, bien qu'il ne soit généralement pas classé parmi les lettres, a cependant la forme épistolaire [3].

Comme nous l'avons dit au chapitre III, tandis qu'elle rédige cette missive à son ami le bon évêque Alvaro de Mendoza, la Sainte est harassée de fatigue. Rarement elle manie la pointe avec plus de délicatesse alerte et enjouée.

---

tengo aquí a Francisco de Salcedo, no sabemos a que sabe, ni lleva arte de saberlo... »

(a) « La gracia del Espíritu Santo sea con V. C., hija mia. A tener mi mala cabeza y negocios vuestra caridad, tuviera disculpa en haber tanto que no me escribe ; mas no habiendo esto, yo no sé cómo me dejo de quejar de vuestra caridad, y de mi querida hermana Catalina de Jesús ; ! Pues cierto que no me lo deben ! que si pudiese yo, las escribiria tan á menudo, que no las dejase dormir en olvidarme tanto. Consuélome con saber que tienen salud y contento, y que, segun me dicen, sirven á Nuestro Señor ».

---

1. Lettre de septembre 1568 à François de Salcedo. — 2. Lettre de févr. 1580 à Marie de Jésus. — 3. *Obras*, éd. Burgos t. VI.

« Ma tête est dans un tel état, écrit-elle en riant, que je prie Dieu de ne me rien laisser dire qui me fasse dénoncer à l'Inquisition !...

« Mais c'est François de Salcedo, poursuit-elle, que nous dénoncerons au Saint-Office !... car après avoir dit constamment au cours de sa réponse : ceci est de Saint Paul, ceci est du Saint-Esprit, il termine son factum en disant qu'il signe un tas de sottises. Qu'il se corrige bien vite, sinon, il verra ce qui l'attend !... Au bon Julian d'Avila, qui a bien commencé et qui a mal fini... je pardonne ses erreurs, pour la raison qu'il a été moins long que mon Père Jean de la Croix... Celui-ci nous a donné une excellente doctrine. Elle n'a qu'un tort, c'est de répondre à côté de la question. Dieu me délivre de personnages si spirituels ! ils en fourrent partout de la contemplation parfaite. Nous lui sommes cependant très reconnaissants de nous avoir si doctement expliqué ce que nous ne lui demandions pas.. Nous remercions aussi Monsieur Laurent de Cepeda du bon conseil qu'il nous donne, sans que nous le lui ayons demandé, de pratiquer l'oraison de quiétude. Comme si cela était en notre pouvoir ! Il sait déjà le châtiment auquel se condamne celui qui agit de la sorte... » etc.

Tout le morceau est sur ce ton.

Cette jovialité est continue ; elle est l'expression rayonnante de cette joie mystérieuse et profonde qui n'abandonnait jamais la Sainte.

Les citations se prolongeraient en vain et l'on ne saurait dans ce vaste épistolaire à laquelle donner la préférence. C'est le Père Gratien auquel la Sainte reproche gentiment qu'« il ne fait que ne pas répondre à ses questions et oublier de dater ses lettres » ; (elle ne le faisait pas elle-même !). C'est encore Gratien qu'elle réprimande avec un singulier mélange de sérieux et de comique, au milieu d'une lettre grave sur les affaires de l'Ordre, parce qu'il ne se tient pas bien en selle. « Je vous répète que vous me fâchez avec toutes vos chutes. On ferait bien de vous lier à votre mule pour vous empêcher de tomber. Je ne sais vraiment ce que c'est que cette bourrique et pourquoi vous vous imaginez de faire dix lieues par jour ; et sur un bât ! C'est à se tuer [1] ».

---

1. Lettre de 1575 à Gratien.

Elle a des pointes qui sont du dernier malicieux. Son frère Lorenzo, revenu des Indes, un peu dégoûté de la vie, un peu triste, tendant un peu à la sainteté « encapotée », a besoin d'être remonté. Son illustre sœur ne manque pas une occasion, et comme Laurent a écrit de Séville une lettre aux religieuses de Saint-Joseph, celle-ci de lui répondre : « La joie des sœurs ne fut pas petite : elles la lurent à la récréation ; je me suis aussi réjouie avec elles ; qui pourra empêcher mon frère d'être galant, lui ôtera la vie ! et comme cela se passe avec des saintes, il se croit tout permis [1]... »

C'est la Prieure de Valladolid qui lui a dit sa grande affection au Père Gratien qui était pour Térèse « un plus que père ». Je ne sais, dit-elle sur un ton d'affectueux badinage, « je ne sais comment je puis supporter que vous ayez une telle affection pour mon Père. Cela vous montrera combien vous me trompez quand je vous crois une grande servante de Dieu [2] ».

La rapidité de sa plume qui court toujours de suite à la pensée, la rend parfois concise à l'extrême ; son style ressemble alors à de simples notes ; elle néglige les particules superflues :

(a) « La petite Térèse pendant le voyage a été toute triste, surtout le premier jour. Elle disait que c'était d'avoir quitté les sœurs (de Séville). En se voyant parmi celles d'ici, ce fut comme si elle y avait été toute sa vie. Elle était si contente qu'elle n'en soupa presque pas le soir de notre arrivée [3] ».

Dans sa hâte d'exprimer sa pensée, rien que sa pensée, elle raffole des petites formules courtes ; et comme la bonne Mère est volontiers sentencieuse, ses

---

(a) « Teresa ha venido especial el primer día bien tristecilla ; decía, que de dejar a las hermanas. En viéndose acá, como si todo su vida hubiera estado con ellas; que de contento cási no cenó aquella noche que venimos ».

---

1. Lettre du 2 janv. 1577. — 2. Lettre du 13 mai 1574 à Marie Baptiste, prieure de Valladolid. — 3. Lettre du 15 juin 1576 à Marie de S.-Joseph.

lettres sont farcies de pensées, de sentences, d'idées brèves, dont quelques-unes sont très justes :

(a) « Ce que j'aime je ne l'ai pas, ce que j'ai je ne l'aime pas. — Quand Dieu veut faire souffrir, il serait vain de fuir. — Je crains plus une religieuse mécontente qu'une troupe de démons. — Que Dieu me délivre des confesseurs qui traînent au couvent pendant des années ! — Le tout n'est pas d'avoir de nombreux monastères, mais que des saints y habitent. — L'art n'est pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup. — Si le corps engraisse, l'âme s'affaisse [1] ».

Ses lettres renferment aussi de petites narrations courtes qui sont des merveilles pour l'alerte vivacité du récit. Encore une fois on se rappelle d'instinct M[me] de Sévigné et ses traits : « Pour moi, j'aime les narrations où l'on ne dit que ce qui est nécessaire, où l'on ne s'écarte point ni à droite ni à gauche, où l'on ne reprend point les choses de si loin [2] ».

Le modèle du genre est la narration de l'élection au monastère de l'Incarnation.

(b) «Ma Révérende Mère, il se passe ici à l'Incarnation des choses comme on n'en voit plus. Sur l'ordre du P. Tostado, le provincial des Chaussés est venu présider l'élection. Il y a de cela quinze jours. Il était largement muni de censures et d'excommunications pour toutes les sœurs qui me donneraient leur vote. Avec tout cela elles ne s'en inquiétèrent pas. Comme si on ne leur avait fait aucune menace, cinquante-cinq religieuses votèrent pour moi. Chaque fois que l'une d'elle me donnait son suffrage, le Pro-

---

(a) « Lo que quiero no lo tengo, lo que tengo no lo quiero. — Cuando Dios quiere que se padezca no aprovecha huir. — A una monja descontenta yo la temo más que muchos demonios. — Dios me libre de confesores de muchos años. — No está nuestra ganancia en ser muchos los monasterios sino en ser santos los que estuvieren en ellos. — No está la cosa en pensar mucho sino en amar mucho. — El cuerpo engorda, el ama enflaquece » etc.

(b) « Yo digo a V. Reverencia, que pasa aquí en la Encarnacion una cosa que creo no se ha visto otra de la manera. Por órden del Tostado vino aquí el provincial de los Calzados á hacer la eleccion, há hoy quince días, y traia grandes censuras y descomuniones, para las que me diesen a mí voto, y con todo esto á ellos no se les dió nada, sinó como si no las dijeran cosa, votaron por mí cincuenta y cinco monjas ; y cada

---

1. Lettres et Œuvres, *Passim.* — 2. Lettre de M[me] de Sévigné à M. de Coulanges, 22 juillet 1671.

vincial l'excommuniait et l'accablait de malédictions ; il froissait les bulletins dans son poing, les frappait, les brûlait. Et voilà ces sœurs excommuniées, depuis quinze jours ; pas de messe, pas d'admission au chœur même en dehors de l'Office. Personne ne peut leur parler, ni les confesseurs du couvent, ni même leurs parents. Ce qu'il y a de plus piquant c'est que le lendemain de cette élection pleine de coups de poings, le Provincial les rappela pour qu'elles recommencent l'élection. Elles répondirent qu'il n'y avait plus à faire d'élection, puisqu'elles l'avaient faite. Quand il vit cela, il se remit à les excommunier et, appelant celles qui lui restaient soumises, — il y en avait quarante-quatre, — il leur fit nommer une nouvelle prieure et envoya demander au P. Tostado la confirmation de ce vote. Et voilà cette prieure confirmée. Mais les opposantes tiennent bon et disent qu'elles ne veulent lui obéir que comme vicaire.

« Les théologiens prétendent que ces sœurs ne sont pas excommuniées et que ces Pères vont à l'encontre du Concile en nommant prieure celle qui a la minorité des voix. Ces sœurs ont fait dire au P. Tostado qu'elles me veulent comme prieure. Lui a répondu par un non. Si je veux aller à l'Incarnation pour m'y recueillir, c'est bon ; mais y aller comme prieure, dit-il, ce n'est pas possible. Je ne sais comment cela finira [1] ! »

Comme on le voit, ce potin de couvent, raconté presque d'une haleine, avec des détails précis et qui « ne s'écartent ni à droite ni à gauche » est loin d'être inférieur à ce que Mme de Sévigné a donné de meilleur en ce genre.



voto que daban al provincial las descomulgaba y maldecía, y con el puño machucaba los votos y les daba golpes y los quemaba, y dejólas descomulgadas, há hoy quince dias, y sin oir misa ni entrar en el coro, aun cuando no se dice el oficio divino y que no las hable nadie ni los confesores, ni sus mismos padres, y lo que más cae en gracía es que otro dia despues de ésta eleccion machucada, volvió el provincial a llamarlas, que viniesen a hacer eleccion, y ellas respondieron que no tenían para qué hacer más eleccion que ya la habian hecho; y de que esto vió tornólas a descomulgar, y llamó á las que habian quedado, que eran cuarenta y cuatro, y sacó otra priora, y envió al Tostado por confirmacion. Ya la tienen confirmada, y las demás están fuértes, y dicen que no la quieren obedecer sinó por vicaria.

« Los letrados dicen que no están descomulgadas, y que los frailes van contra el Concilio en hacer la priora que han hecho con ménos votos. Ellas han enviado al Tostado á decir como me quieren por priora ; él dice que no ; que si yo quiero irme allá a recoger, mas, que por priora no lo pueden llevar a paciencia. No sé en qué parará ».

1. Lettre d'oct. 1577 à Marie de S.-Jos.

Faite de vivacité alerte, enjouée et concise, la spontanéité de Térèse renferme encore une *originalité de langage*, un élément de finesse déliée qui donne à ses lettres un tour tout personnel, et lui fait découvrir dans son propre fonds des idées et des expressions bien à elle et dont certaines sont de vraies trouvailles. Ceci peut s'appliquer aussi à toutes ses autres œuvres. J'ai différé jusqu'ici d'en parler, car, comme bien l'on pense, ce n'est pas dans son Epistolaire seul qu'on la surprend à pratiquer, sans le savoir, cet art de bien dire.

Nous avons dit déjà comment elle cherchait à rendre les plus petites nuances des idées et des choses par ce procédé bien féminin des diminutifs. Elle parle de *lagrimillas* pour de pauvres petites larmes dues à un tempérament trop tendre qui éprouve quelques « *ternuritas* » (petites tendresses) dans l'oraison ; elle raille finement ces « *determinacioncillas* » de certaines âmes qui s'imaginent capables de mourir pour Dieu et que la moindre contradiction bouscule et renverse ; elle a pitié des pauvres religieuses massacrées de pénitences par des prieures sans jugement : « *et ces petites brebis de la Vierge se taisent, comme de petits agneaux, au point que j'en suis remplie de pitié et de confusion* [1] ». Elle insiste sur la délicatesse de conscience, cette finesse du tact spirituel qui rend sensible la moindre faute. Pour exprimer cela, elle compare cette sensibilité à la délicatesse du tact physique, et ici elle se surpasse dans les diminutifs : « Supposez une personne vivante, et qu'on la pique un tout petit peu *(poquito)* avec une aiguille ou une fine petite épine *(una espinita por pequeñita que sea)*, ne le sent-elle pas [2] ? » Et voilà l'idée bien rendue.

Les lettres évidemment ne sont pas dépourvues de ces « gentillesses » de langage qui sentent si bien la conversation : « Dites-moi comment va notre petite vipère ?

1. *Fundaciones,* XVIII. — 2. *Conceptos* II.

« Ecríbame como hallo a nuestra *sabandijita* [1] ?... Teresa ha venido aca *bien tristecilla...*, *no sé ingratilla* [2], » etc.

Les expressions délicates, trahissant toute la féminité de cette femme si virile, fourmillent dans ses œuvres. Si rien n'est plus viril que sa direction, rien n'est plus féminin que sa façon de l'exprimer.

Parlant de l'affection que nous portons à certaines personnes : tout ce qui les touche, dit-elle, nous est sensible, et leurs maux physiques eux-mêmes nous retentissent dans l'âme : « *si les duele la cabeza parece nos duele el alma* [3] ».

Elle trouve ainsi des expressions d'une délicatesse extrême, pour recouvrir la terrible austérité de son ascétisme du manteau blanc de la joie spirituelle.

Elle est au mieux lorsqu'il s'agit d'enseigner un précepte austère qui risque d'effaroucher les faibles. L'humilité, par exemple, est qu'il ne faut pas se disculper, même si on vous accable. Il y aura toujours quelqu'un, dit-elle, pour prendre votre défense : Le Christ. « Car il ne voudra pas que vous soyez traitées avec la même rigueur que lui ; et en effet lorsqu'il se trouva enfin un voleur pour prendre sa défense, il était déjà sur la croix [4] ».

La pauvreté : « Pour Dieu ! ne construisons pas de somptueux couvents, puisqu'au jour du jugement tout s'abattra par terre, les grands édifices avec fracas et les petits sans bruit. Or que l'effondrement de la maison de treize petites pauvres fasse grand bruit, cela n'est pas convenable ; les vrais pauvres ne doivent pas faire de bruit ; ce doit être une gent muette pour qu'on en ait pitié [5] ».

La patience : Voyez le Christ, dit-elle, qui ayant montré la faiblesse de son humanité avant la souffrance, n'en montra plus que la force alors qu'il s'y trouvait

1. Lettre à Antonio Gaïtan pour lui demander des nouvelles de sa petite-fille Marianne, 10 juil. 1575. — 2. 15 juin 1576 et 3 déc. 1576 à Marie de S.-Jos. — 3. *Camino* VII. — 4. *Camino* XV. — 5. *Camino* II.

englouti, « *en el golfo dellos* ». Avant de souffrir il se plaint à ses apôtres ; suspendu à la croix et « mourant de dure mort » il ne se plaint même pas à sa Mère ; et pourtant « c'est plus grande consolation de nous plaindre à ceux qui nous comprennent mieux et qui nous aiment davantage [1] ».

Elle trouve ainsi des idées neuves sur de très vieux sujets : « O Père éternel, avec quels trésors pourrons-nous acheter votre Fils ? Le vendre ? nous savons déjà qu'on le vend pour trente deniers ; mais pour l'acheter il n'y a pas de prix qui suffise [2] ».

Et c'est bien ainsi qu'on la retrouve dans ses lettres ; avec toute sa délicatesse féminine et toute son originalité d'esprit et de langage.

Ce qui fait une jolie lettre c'est cette élégance mesurée de la forme, ce tour de phrase nouveau enrobant avec grâce des idées souvent quotidiennes, assaisonnant des faits mêmes vulgaires de mots fins et de pointes légères qui les relèvent et trahissent chez l'auteur la pleine maîtrise de sa langue et l'aristocratie de sa pensée. Ces traits légers, avec leur petit grain d'ironie, ce tour élégant des formules, cette grâce d'expression, ces mots originaux et pittoresques, foisonnent dans l'épistolaire térésien. Tel billet de refus, telle missive de condoléances, telle lettre de réprimande sont des morceaux classiques.

Voici, enrobé d'une phrase charmante, un refus catégorique : « Ainsi donc qu'il n'en soit plus question, cela ne peut se faire ; et le grand désir que j'ai de rendre service à Votre Grâce, ne sert qu'à me faire de la peine [3] ». Et voici une réprimande : « Dites à ce petit brin de femme que vous avez là-bas (*a esa su poca cosa* : la Mère Marie Baptiste, nièce de Bañez qui craignait d'être réélue prieure) qu'elle est bien affairée pour savoir si

1. *Concept.* III. — 2. *Camino* XXXIII. — 3. Lettre de 1580 à une religieuse qui désirait se faire carmélite.

les sœurs lui donneront leur vote ou non. C'est s'attirer sur les bras une grosse affaire et avoir peu d'humilité [1] ».

Et que de délicats reproches parce qu'on l'oublie ! « Sans doute, Monseigneur, Votre Seigneurie a beaucoup de filles spirituelles et comme ce sont des saintes, vous voyez de suite celles qui ne le sont pas ; il est donc bien naturel de m'oublier ; malgré tout, je crois que Votre Seigneurie verra au ciel qu'elle se doit plus à la pécheresse qu'à ces saintes [2] ». — « Bien des choses aux PP. Antoine de Jésus et Mariano ; dites-leur que je vais tâcher de pratiquer la perfection qu'ils ont atteinte en ne m'écrivant pas [3] ». — « La Prieure d'ici, dit-elle avec une naïveté feinte, dit qu'elle n'écrit pas à Votre Paternité parce que, comme elle a la langue bien pendue, elle n'aime pas parler avec des muets [4] ». C'est en même temps une allusion discrète à la prohibition du Nonce qui avait défendu à Gratien d'écrire encore à des Carmélites.

Reproches aussi quand on la traite trop bien :

« Il y a bien longtemps que je n'ai été mortifiée comme je le suis aujourd'hui par votre lettre ; car je ne suis pas aussi humble que de vouloir passer pour aussi orgueilleuse, et vous ne devriez pas chercher à montrer votre humilité si fort à mes dépens. Je n'ai jamais pensé déchirer plus volontiers une de vos lettres que celle-là. (Allusion à d'autres moins agréables). Vous vous y entendez à mortifier, je vous l'assure, et à me donner à entendre ce que je suis ! Quoi ! il vous semble que je crois pouvoir de moi-même enseigner les autres ! Que le Ciel m'en préserve ; je voudrais n'en avoir seulement pas la pensée [5]... »

Rien de plus intéressant dans l'Épistolaire que les

1. Lettre à Bañez, date incertaine (1574) ? — 2. Lettre du début de 1574 à D. Alvaro de Mendoza. — 3. Lettre du 11 juillet 1576 à Marie de S.-Jos. — 4. Lettre du 7 juillet 1579 à Gratien. — 5. Lettre au P. Gonzalo Davila, S. J. vers 1578 (?)

formules de politesse. Elles ont toute l'élégance fleurie de la Vieille-Castille et ce parfum persistant du « pundonor » règne encore, malgré tous les dépouillements, entre les quatre pauvres murs de la cellule de Térèse.

« Vous êtes, disait Mme de Lafayette[1] de la Marquise, la plus civile et la plus obligeante personne qui ait jamais été ; et par un air libre et doux qui est dans toutes vos actions, les plus simples compliments de bienséance paraissent en votre bouche des protestations d'amitié ».

Il suffit de lire les lettres de Sainte Térèse pour se convaincre que ce bout de portrait lui est aussi applicable qu'à Mme de Sévigné, tout en dosant encore davantage la sincérité. « Le rhume dont souffre Votre Excellence a atténué la joie que m'avait causé la réception de votre lettre. Je vous en supplie, ne me faites plus de plaisir qui me coûte tant. C'était déjà trop pour moi que votre Excellence ordonnât à son secrétaire de m'écrire quelques mots [2] ».

Achevant une longue lettre au Chanoine Reinoso [3] : « Vous me permettrez plus volontiers de terminer cette lettre que je ne vous le permettrais à vous-même ».

Avec une petite pointe de préciosité qui sent son époque, on ne peut plus gentiment tirer sa révérence à un grand personnage en lui servant le compliment d'usage et en s'enveloppant soi-même de modestie.

Qu'on lise aussi la lettre du 5 Août 1580, que La Fuente intitule : « *Consolations à une personne affligée de la mort d'un de ses parents* », ou les consolations que Térèse adresse à la duchesse d'Albe pendant l'emprisonnement de son mari ; ce sont, dans une forme simple, les consolations les plus délicates, et l'expression la plus vraie de cette vertu qu'elle avait si grande : la compassion.

Ses lettres ne sont jamais plus remplies d'idées origi-

1. Portrait de la Marquise de Sévigné. — 2. Lettre du déb. de nov. 1581 à Da. Maria Enriquez, duchesse d'Albe. — 3. Du 13 juill. 1581.

nales et pittoresques que lorsqu'elle est dans l'embarras ; l'épreuve a le don de susciter sa verve.

« Quand la tête est à bout » (*la cabeza ya no puede gatear*), quand les Mitigés traquent les chefs de la Réforme et que ce pauvre Père Gratien est obligé de se glisser comme un malfaiteur dans l'ombre des murailles, « *andar como malhechor a sombra de tejados* » et que « l'heure n'est pas aux chansons », elle garde sa bonhomie et les expressions originales accourent sous sa plume. « Allons, mes filles, dit-elle un jour, consolez-vous, vous n'êtes pas en Alger » c'est-à-dire aux mains des corsaires ; ce qui ne l'empêche pas d'écrire à Philippe II : « J'aimerais mieux les voir aux mains des Mores (qu'aux mains des Mitigés) ; elles trouveraient chez ceux-là probablement plus de pitié » ; et plus loin, se plaignant au roi de la brutalité de l'un d'eux envers les Réformés : « On prétend, et ce doit être vrai, qu'on l'a nommé Vicaire provincial parce qu'il s'y entend mieux que d'autres à faire des martyrs [1] ».

Valdemoro, cause de bien des misères et persécuteur acharné des Réformés, l'est un jour venu voir. Il a été cauteleux et faisant l'ami. Elle relate le fait à Mariano : « Nous avons eu ici aujourd'hui ce bon Valdemoro. Il m'a dit de fort belles choses sur l'amitié. Je le crois sincère. Entr'autres il m'a beaucoup parlé de Saint Paul. En effet, ce Saint a persécuté les chrétiens. Mais que de choses n'a-t-il pas faites ensuite. Por Dios ! si Valdemoro veut faire la dixième partie de ce qu'a fait Saint Paul, nous lui pardonnerons tout ce qu'il a fait et tout ce qu'il fera encore ». Et à Gratien, parlant le jour suivant du même sujet : « Il y a deux jours j'ai eu ici Perucho (Valdemoro) ; à l'entendre j'ai là un bien grand ami. Dieu m'en délivre ! [2] »

---

1. V. La Fuente, *Obras* : Lettres CCX, CCVIII, LXXI, CCXXXIII, CLXXIV. — 2. Lettres du 3 nov. 1576 à Mariano de San Benito et du 4 nov. 1576 à Gratien.



Tout cela sort de sa plume le plus simplement du monde, et ce ton *naturel* et aisé qui ne la quitte jamais, est un troisième élément de sa spontanéité.

En effet, la vivacité alerte et l'originalité qui en sont les premiers éléments, ne résultent pas chez Térèse d'une longue éducation littéraire, ni d'un effort incessant vers le raffinement. Son style naît directement d'elle ; elle l'improvise, elle le crée chemin faisant. Et ceci est la marque des grands écrivains. Ce style « libre, décousu et hardi », ce style « primesautier » que Montaigne disait être le sien et que Faguet retrouve chez Mme de Sévigné, ce style « inventé à mesure que la plume marche, et à la rencontre des idées qui s'offrent » est bien celui de Sainte Térèse. Le manque de naturel est la dernière chose qu'on pourrait lui reprocher. Dans tous les sujets elle s'exprime avec cette même désinvolture souriante et qui pourtant se surveille, tant vis-à-vis des destinataires les plus illustres que lorsqu'elle s'adresse à ses intimes.

Avec ces derniers elle va jusqu'aux détails domestiques. A Gratien elle écrit : « Je me suis purgée et me voici bien [1] » ; ailleurs elle parle au bon Père de ses éruptions et de saignées à lui faire [2]. Mais la Marquise ne dira-t-elle pas : « Je me purgerai après le plein de lune et quand on aura des nouvelles d'Allemagne [3] » ? A Antoine Gaïtan, Térèse écrit : « Puisse Dieu nous faire souffrir beaucoup pour Lui, quand ce ne serait que des puces, des esprits follets et des chemins [4] » ? Elle parle de cet ombrageux P. Balthazar Nieto un peu comme d'un animal malfaisant : « *He pensado si se quiere ir a su guarida* [5], j'ai pensé qu'il préférera se retirer

1. Lettre de la fin de 1575. — 2. Lettre du 25 juillet 1579. — 3. Lettre de Mme de Sévigné à M. de Grignan, 2 août 1675. — 4. Lettre de juin 1574. — 5. Lettre du 27 sept. 1575 à Gratien.

dans son trou » (litt. dans sa bauge) ; et c'est avec une désinvolture parfaite qu'elle exprime ses antipathies pour les gens et les choses d'Andalousie.

La forme de la phrase elle-même est parfois si désinvolte, si exempte de recherche que l'écrivain ne fait que reproduire une conversation. C'est alors un mouvement libre et souple, avec toute la nervosité d'allure d'une conversation écrite, où le discours direct se mêle à la tournure indirecte :

(a) « Il m'a priée d'écrire du moins une lettre au P. Gaspar, et de lui dire ce que je lui dis en celle-ci, qu'il ne peut exécuter son projet sans être excommunié. — Je lui ai demandé si ce Père connaissait ces décrets ? — Il me dit : mieux que moi ! — Je lui dis : eh bien ! moi je suis certaine qu'il ne fera rien où il pourrait voir une offense à Dieu. — Il me répondit que cependant, à cause de la grande affection qu'il me porte, il pourrait être aveuglé et se lancer dans l'aventure... Mais voyez donc, mon Père, quelle simplicité !... [1] »

et la lettre continue sur ce ton.

Et pourtant malgré ce manque absolu de contrainte qui s'étale à chaque page des œuvres de Sainte Térèse, mais surtout dans l'Épistolaire, on a parlé d'exagération, de recherche, de maniérisme. Est-ce avec quelque fondement ? Y a-t-il, chez notre écrivain, trace de préciosité littéraire ?

La question vaut la peine d'être examinée.

Nous l'avons dit plus haut en étudiant l'ambiance littéraire de la Sainte, le maniérisme était dans l'air, et le temps était inauguré où quiconque tenait la plume en Espagne allait se croire astreint à certains procédés

---

(a) « Rogóme que aunque esto no hiciese, le escribiese una carta, en que le dijese lo que en esa le digo, de que no lo puedo hacer sin quedar descomulgado. — Yo le dije ¿ si sabía él estos Breves ? — Dijo, mejor que yo. — Dije, pues yo soy cierta de él, que no hará cosa en que entienda es ofensa de Dios. — Dijo que todavía por la mucha aficion se podia engañar, y arrojarse... Mire Vuestra Paternidad qué sencillez... »

---

1. Lettre du 16 févr. 1578 à Gratien.

de bien dire ; déjà vers 1562, certaines images recherchées, certaine tournures précieuses sont fort goûtées. La littérature dévote, plus éthérée, tombe plus facilement dans la recherche et nous en avons relevé quelques traits chez les maîtres spirituels de notre écrivain. Que Sainte Térèse ait à son tour sacrifié à ce goût, ou qu'elle se soit crue astreinte à suivre ces modes qu'elle n'ignorait point, il n'y aurait là rien qui doive étonner.

On est à peu près d'accord pour affirmer que les traces de préciosité que renferme l'épistolaire de Mme de Sévigné sont beaucoup moins l'effet de la recherche que le résultat inconscient de certaines lectures, de certaines influences personnelles et surtout le souvenir de ses fréquentations à l'hôtel de Rambouillet.

On pourrait dire la même chose de Sainte Térèse, en ajoutant que, au moment où elle écrit, s'étant depuis longtemps appliquée à remonter le cours de sa vie, elle s'applique encore davantage à anéantir en elle l'influence de ses lectures profanes et le souvenir de ses conversations frivoles aux parloirs de l'Incarnation.

Mais ce n'est pas sa faute si ces efforts ne sont pas toujours couronnés de succès, et si, malgré elle, au vol de la plume, il lui échappe quelque phrase rappelant ses romans de jadis et ces papotages en bruit des castagnettes où, dans les intervalles de silence, on n'entendait dans le *locutorio* que le froissement des robes de soie ou quelque rire discret, étouffé dans de petits mouchoirs de dentelle, parfumés d'ambre ou de fleur d'oranger.

On a confondu parfois la préciosité espagnole avec un certain goût de l'exagération propre à la race. Cette exagération est plutôt une forme que revêt dans certains pays la préciosité naissante. Le style de notre écrivain se ressent-il de ce défaut racique ? On l'a prétendu. C'est à tort.

On allègue ses charges contre elle-même ; à prendre

ses expressions au pied de la lettre, ses péchés mortels seraient innombrables. Or sa bulle de canonisation la déclare « exempte de toute faute grave ».

Tous les saints ont parlé ainsi. Il ne s'agit pas ici d'exagération littéraire mais de l'expression adéquate d'une extrême délicatesse de conscience. Nous nous mettons en tous nos actes à notre point de vue. Sainte Térèse se mettait au point de vue de Dieu ; et elle sentait, selon le beau mot de Bossuet, que « toute offense est mortelle à son cœur ».

Néanmoins, il semble qu'en plus d'un endroit la Sainte exagère l'expression de ses sentiments. En voici un exemple. En 1559, l'Index de Valdès frappe un grand nombre de ses livres de spiritualité préférés. « Yo sentí *mucho*, dit-elle. J'y fus *très* sensible [1] ». Faut-il la prendre au mot ? Je ne le crois pas. Car à cette date elle est déjà une contemplative expérimentée. Elle pense « qu'elle n'a plus besoin de tous ces livres [2] » et que « tant de livres ne servent qu'à nous faire perdre la dévotion [3] ». Il y eut donc chez elle un certain regret ; il ne fut pas aussi profond qu'elle le dit, et elle en fut d'ailleurs vite consolée par le Christ lui-même.

Est-ce suffisant pour l'accuser d'exagération et d'inexactitude ? Non ; surtout devant toutes les autres preuves qu'elle nous donne de son grand souci de véracité et de précision.

De plus, elle s'est déclarée nettement ennemie de l'exagération. La bonne Sœur San Francisco se le fit un jour dire pour s'y être laissé entraîner :

« Votre lettre, écrit-elle à Marie de Saint-Joseph, m'a été une vraie récréation. Elle m'a remise *du dégoût* que m'a causé celle de la Sœur San Francisco ; et cela, parce qu'elle m'a l'air d'être d'une humilité et d'une obéissance bien relatives... Dites-lui donc de ne pas

1. *Vida*, XXVI. — 2. *Ibid.*, XXX. — 3. *Camino*, XXI.

s'attarder ainsi dans ses lettres à exagérer ; car avec tous ses détours elle croit peut-être ne pas mentir, mais il est bien en dehors de la perfection d'employer un tel style, avec ceux auxquels il faudrait toujours parler clairement ; c'en est assez pour entraîner ses supérieurs à faire mille sottises [1] ».

Térèse n'aime donc pas l'exagération ; et cela par tempérament. Elle ne pouvait pas davantage éprouver du goût pour la préciosité proprement dite.

Elle qui avait choisi d'être ignorante et vile aux yeux du monde était à cent lieues du « *nada vulgar* » et des « *agudezas* » et « *melindres* » que ce genre commande. Elle les condamne même explicitement et sévèrement chez ses filles. « Il importe de bien veiller à la façon de parler, dit-elle aux Visiteurs de ses couvents ; que celle-ci soit toute simple et sincère et dans le style d'ermites et de personnes cloîtrées. Il faut condamner les mots nouveaux et les mignardises, — je crois que c'est ainsi qu'on les nomme, — en usage dans le monde, où il y a toujours des nouveautés. Que les filles se prévalent plutôt d'être ignorantes que bien au courant dans ces sortes de choses [2] ».

Si donc Térèse tomba dans la préciosité ce fut bien malgré elle. Car, enfin, elle y tomba. Mais ce fut plus la faute de son époque que la sienne.

Sa terminologie amoureuse est évidemment la première à subir les atteintes de l'inéluctable mal. Le vocabulaire galant de l'époque lui impose ses formules stéréotypées qu'il n'était pas en son pouvoir de rejeter. Elle emploie donc ces phrases et ces expressions toutes faites que l'on retrouvera à foison dans le théâtre de Lope, de Tirso et dans la littérature érotique du temps : « *Vencer a su vencedor, conquistar a su conquistador* [3] »;

---

1. Lettre du 1er févr. 1580. — 2. *Modo de Visitar*, Obras t. VI p. 42. — 3. *Exclamacion*, XVI. Vaincre son vainqueur, conquérir son conquérant.

« Señor, parece olvidais vuestra grandeza para no castigar *traïción tan traidora* como ésta [1] » ; « no es menester mandármelo cuando hay *tan buen despertador como el amor* [2] etc... » Avant qu'en France ne soient nés les « mourants » elle parle d'une âme « *morte d'amour* pour son Dieu [3] », ou encore, « *folle d'amour* ».

Sans en abuser, Térèse affectionne la forme antithétique : « Y ésta es su mayor riqueza : quedar mientras más sirve más adeudada [4] ». — « ¡ Oh gran ganancia, no querer ganar por nuestro parecer, para no temer pérdida [5] ! »

Nous retrouvons chez elle de nombreux exemples de ce jeu d'idées facile et qui est véritablement obsédant dans la littérature espagnole de ce temps : l'antithèse entre la vie qui tue et la mort qui fait vivre : « ¿ Qué remedio, Señor, para poder después *vivir* que no sea *muriendo* con la memoria de haber perdido tanto bien ?... La mejor *vida* que puede tener es *morir* siempre con este sentimiento [6] ». — « Mas deseábame *morir* por no me ver en *vida* adonde no estaba segura si estaba *muerta* [7] ». — « Sea Dios alabado que me dió *vida* para salir de *muerte tan mortal* [8] ». — « Deseaba *vivir* que bien entendia que *no vivía* sino que peleaba con *una sombra de muerte* y no había quien *me diese vida*... quien me la podía dar, tenía razón de no soccorerme [9] ».

1. *Conceptos* II. On dirait que vous oubliez votre grandeur pour ne pas châtier une trahison aussi traîtresse. — 2. *Carta* LV. Inutile de me l'ordonner lorsque j'ai un aussi bon avertisseur que l'amour. — 3. *Conceptos* I. — 4. *Camino* XXXII. Et c'est là sa plus grande richesse : plus elle sert, plus elle a de dettes. — 5. *Camino* XVII. Oh ! le grand gain ! ne pas chercher de gain pour ne pas craindre de perte. — 6. *Exclam.* III. Quel moyen, Seigneur, de mener une vie qui ne soit pas une mort avec le souvenir d'une telle perte !... la meilleure vie est de mourir sans cesse avec ce sentiment. — 7. *Vida* XXXIV. J'aimais mieux mourir pour ne plus me voir en une vie où je n'étais pas certaine de n'être pas morte. — 8. *Vida* IX. Dieu soit loué qui me donna la vie pour sortir d'une mort si mortelle. — 9. *Vida* VIII. Je désirais vivre ; car je comprenais bien que ce n'était pas là vivre mais lutter contre une ombre de mort. Et personne pour me donner la vie ! Celui qui pouvait me la donner avait raison de ne pas me secourir.

Cette antithèse, banale à force d'être répétée, eut à cette époque un succès immense à en juger par le nombre d'auteurs qui l'emploient. Qu'on se rappelle l'ancienne *Cancion* de Cartagena :

« No sé para qué nasci
pues en tal estremo esto
que el Morir no quiere a mi
y el Vivir no quiero yo [1] ».

La fameuse lettrilla populaire « muero porque no muero » est du même goût, et toute la glose de Sainte Térèse n'est qu'un développement de ce pauvre canevas. Aussi, si cette glose est remarquable, c'est moins par la nouveauté de l'idée que par la sincère impétuosité du sentiment.

Car même à ces formules maniérées Térèse donne la plénitude d'un sens toujours nouveau pour elle. Elle reste toujours sincère ; c'est ce qu'on ne peut nier ; ce sera, nous le verrons, la qualité dominante de son lyrisme. Mais cette indubitable sincérité de l'idée mise à part, il reste que l'expression, bien que très rarement, en est parfois précieuse.

Au chapitre XIX du *Camino*, lorsqu'elle nous parle d'un feu qui gèle, d'une eau qui échauffe, et que les larmes sont tour à tour eau du ciel, feu du ciel, eau de la terre et feu de la terre, tout cela nous semble bien alambiqué. C'était le goût de l'époque. Faisons toute-

---

1. Ce fut d'ailleurs un thème universellement pratiqué : on le trouve déjà dans la littérature latine chrétienne à propos de la mort du Christ. Qu'on se rappelle aussi le rondeau de François I[er] :

« Malgré moi viz et en vivant je meurs.
De jour en jour s'augmentent mes douleurs.
Tant qu'en mourant trop longue m'est la vie.
Le mourir crainctz et le mourir m'est vie :
Ainsi repose en peines et douleurs ! »

(Champollion-Figeac : *Poésies du Roi François I[er]...* Paris 1847, p. 50. Texte du ms. 1723, fol. 83 v° 84. B. N.).

fois remarquer que dans l'emploi de semblables figures, Térèse, d'instinct, a été d'une sobriété méritoire.

Au fond, elle fait simplement usage de procédés littéraires courants et que tout le monde employait sans plus se douter de la recherche.

L'ellipse par exemple. Nous avons dit en parlant de la langue de Sainte Térèse, l'usage et presque l'abus qu'elle en fit.

En voici encore quelques exemples :

« *No hay razón que baste, a no me sacar de ella cuando me saca el señor de mí* [1] ». — « *A esas de Sevilla yo me las queria mucho, y cada dia las quiero más, por el cuidado que tienen de quien con el mio le querria estar siempre regalando y sirviendo* [2] ». — Et surtout celle-ci qui nous semble un peu forte, à propos d'une religieuse qui a quitté le couvent et qui en est devenue folle. « *Está fuera de juicio... Mire qué grandes son los de Dios* [3] ».

De telles ellipses nous semblent aujourd'hui de pitoyables calembours. A l'époque de Térèse cette façon d'écrire était entrée dans les mœurs et on n'en sentait plus le maniérisme. Pour se faire remarquer il fallait renchérir. Térèse n'écrivant pas dans ce but s'en abstient. Mais Cervantès par exemple, bien qu'écrivain spontané, a moins de simplicité et fréquemment chez lui partent des traits comme celui-ci qui nécessite un commentaire : « *Haz con este hierro el castigo del que he cometido* [4] ».

Un autre procédé courant dont notre écrivain use

---

1. *Vida* XVI : Il n'y a raison qui vaille à ne point me la faire perdre (la raison), quand le Seigneur me perd en Lui. — 2. Lettre du 7 déc. 1576 à Gratien : J'aime chaque jour davantage les sœurs de Séville à cause du soin qu'elles ont pour celui que je voudrais constamment entourer des miens ! — 3. Lettre du 29 avril 1576 à Marie-Baptiste : Elle a perdu le jugement. Ah ! combien grands sont ceux de Dieu ! — 4. Novelas Ejemplares : *Las dos Doncellas*. On marquait les esclaves au fer. Ce fer (hierro) est ici l'épée de Teodosia ; en la remettant à son frère, elle est à sa merci ; celui-ci en s'en servant contre elle réparera le mal (yerro) qu'elle a commis.

abondamment est la répétition d'un même mot en deux sens différents : Comme dans cet exemple : «hemos de dar *sentidos* conforme al poco *sentido* del amor de Dios que se tiene [1] » — ou du même mot employé tantôt au sens réel, tantôt au sens figuré : « mas con qué *sed* se desea tener esta *sed* [2] »... ; « mas si es *tierra* (c'est-à-dire une âme) que aun se está en la *tierra* [3]... » — ou une simple répétition couvrant un jeu d'idées : « no parece nos oyen los hombres cuando hablamos si no vemos que nos *miran*, ¿ y cerramos los ojos para no *mirar* que nos *mirais* Vos [4] ? » ; « Descanso... en no *tener cuenta* de *dar cuenta* de riquezas [5] » — ou enfin l'emploi successif du verbe ou du substantif de même radical : « Ha se de notar que en éste dura poco la *fuerza* que nos *fuerza* a no ser señores de nosotros [6] » ; « A Maria de la Cruz le diga que en lo que ahora quiero me haga *regalo* es en regalar a vuestra reverencia [7] » ; « Dios le encamine que se *gane* con este *ganado* [8] ».

Elle aime aussi la répétition de mots différents qui se ressemblent ou assonent :

« Hablan *corto* y no muy *cortado* [9] » ; « Venido a cobrar esta *paga* (cette paie d'amour) es en *pajas* [10] » ; « En que sea yo *medio* para su *remedio* [11] » — ou des simples jeux de

---

1. *Conceptos* I : Donner un *sens* conforme au peu de *sentiment* d'amour divin que nous avons. — 2. *Camino* XIX : Mais avec quelle soif nous désirons avoir cette soif ! — 3. *Vida* XIX : Si c'est une terre qui est encore sur la terre. — 4. *Camino* L (Ms. E). Il y a ici un jeu de mots assez subtil. Car fermer les yeux pour ne pas voir que le Christ nous voit (proprement pour ne pas regarder qu'il nous regarde) c'est les ouvrir aux choses du monde, qui nous distraient de ce regard intérieur. — 5. *Conceptos*, II : C'est un repos de n'avoir pas à tenir compte de rendre compte de richesses. — 6. *Fondac.*, VI : Notez que la force qui nous force à être maîtres de nous-mêmes dure peu. — 7. Lettre du 16 juill. 1574 à Marie-Baptiste : Dites à Marie de la Croix que le plaisir que j'attends d'elle c'est qu'elle fasse plaisir à Votre Rév. — 8. Lettre de févr. 1580 à Lorenzo : Dieu fasse que ce gain vous procure du gain. — 9. *Camino* XIV : Leurs paroles sont courtes mais non fort courtoises. — 10. *Camino* VI : Cette paie une fois touchée, ce ne sont que pailles. — 11. Lettre de 1574 à Bañez : Que je sois le moyen pour leur venir en aide.

mots comme : « Estando yo *fuera de ella* yo estaba ya tan *fuera de mí* con aquel deseo [1] ».

Quant aux Poésies de Sainte Térèse, je ne sais s'il y a lieu de parler à leur sujet de préciosité. Ce sont d'honnêtes poésies de couvent dont la naïveté est sincère, composées dans le goût des letrilles populaires et qu'on ne saurait comparer pour la plupart aux poésies de Saint Jean de la Croix et de Louis de Léon qui connaissaient l'art du vers et avaient repris à Boscan et à Garcilaso les mètres savants et le procédé du maniérisme italien. Un mérite qu'ont les meilleurs vers de Sainte Térèse et qui les met peut-être au niveau des plus beaux de l'époque, c'est qu'ils chantent un sentiment éprouvé, alors qu'au contraire les poètes mondains écrivaient leurs *canciones* et leurs odes en dehors de toute inspiration réelle : « Tandis que se résolvaient pendant le XVIe siècle et les suivants, dit G. Nuñez de Arce [2], les plus redoutables problèmes de la conscience, soit dans les controverses religieuses, soit sur les champs de bataille, la poésie, indifférente à ces profonds changements, s'amusait à reproduire des fables mythologiques, à célébrer les prouesses merveilleuses des héros imaginaires, à peupler plaines et forêts de satyres, de bergers, de nymphes et de bergères, à tracer des tableaux fantastiques où tout apparaissait faussé : la terre et le ciel, l'homme et la nature... »

On peut dire en conclusion que si le *conceptisme* a légèrement atteint la prose térésienne, on ne trouve rien dans ses poésies qui annonce le *cultisme*.

C'est donc à cela que se borne chez Sainte Térèse la préciosité de l'idée et du langage. C'est au fond fort peu de chose ; ce n'est jamais de mauvais goût, ni l'effet d'une recherche consciente ; dès lors cela ne suffit pas

1. *Vida* XXXIX : Étant dehors (à la rue) alors que ce désir m'avait mis hors de moi. — 2. *Discurso sobre la Poesia*. 1887, cit. Mérimée. *Précis d'hist. de la litt. esp.* p. 154.

à diminuer en quoi que ce soit le charme primesautier de ses écrits. Quant à ses lettres, ces quelques tournures un peu fines qui reproduisent si bien l'allure nuancée et souple d'une conversation de bonne compagnie contribuent au contraire à augmenter l'impression de spontanéité et de naturel qui est leur qualité dominante.

J'ai dit plus haut qu'elle gardait ce naturel désinvolte avec ses correspondants les plus illustres. Il y a cependant une différence notable entre le style dans lequel elle s'adresse à un de ses inférieurs ou de ses égaux et celui qu'elle emploie pour parler à une grande dame, aux Supérieurs de l'Ordre ou au Roi. Tout en gardant avec ces derniers sa simplicité et son naturel elle surveille sa plume et soigne sa phrase.

Dans cette sorte de lettres, mais surtout dans ses lettres graves où elle traite des sujets vitaux pour elle et pour son œuvre, le ton s'élève parfois et l'on sent reparaître alors la grande réformatrice, la femme au caractère viril qu'aucune force humaine n'est capable d'intimider. Elle fait face avec toute la sérénité de son âme confiante en Dieu, mais aussi avec toute sa nerveuse énergie.

Quand le danger vient du dedans, de ses amis, de ses coopérateurs ou de ses filles, c'est le ton net, sérieux, impératif, qui plus que partout ailleurs va droit au but. Qu'on lise par exemple sa lettre du 21 octobre 1576 au P. Mariano. Sans ambages ni euphémismes, la Mère Térèse dit carrément ce qu'elle pense à l'ancien soldat de Charles Quint, à l'homme de caractère qui comprend la manière forte, et lui signifie rudement que lorsqu'elle a une première fois refusé des postulantes, même présentées sous le patronage d'hommes aussi influents que le P. Oléa, il n'y a pas à y revenir.

Ici encore elle reste simple et naturelle, plus simple même et plus naturelle que jamais ; car moins que

jamais elle pense à la forme ; elle commande, elle supplie, elle adjure, elle met à nu son cœur passionné et atteint ainsi à certains moments la véritable éloquence.

Et cela surtout quand le danger vient du dehors et qu'elle se sent impuissante. Jamais rien pourtant qui touche à l'emphase. Dans ses lettres à Philippe II notamment, à qui elle demande d'intervenir en sa faveur contre le Nonce et les Mitigés. Malgré la capitale importance de ce recours, le ton de ces lettres reste également simple et naturel. Elles sont d'une syntaxe plus correcte, plus claires, plus soignées de style ; rien cependant qui sente la flagornerie ou le compliment de bas étage, mais une dignité et une distinction parfaites.

Une des plus belles lettres de cette manière est certainement son plaidoyer adressé au Général Rubeo à Rome en faveur de la Réforme [1].

Rien de plus pathétique que cette protestation de fidélité et de soumission vis-à-vis du Général de l'Ordre, circonvenu et prévenu contre Térèse, le P. Gratien, Mariano et tous les Déchaux. Le Chapitre de Plaisance (1575) vient de condamner la Sainte elle-même à la réclusion dans un monastère de son choix. Le Bref l'atteint à Séville. C'est de là, (dans les premiers mois de 1576) qu'elle écrit, moins pour se défendre elle-même que pour sauver l'Œuvre et excuser ceux qui lui étaient plus chers que la vie.

Elle rappelle d'abord au P. Rubeo qu'elle lui a écrit déjà trois fois pour lui rendre compte de ses fondations, sans obtenir de réponse. Puis elle se met résolument à la défense de Gratien et de Mariano.

Après avoir expliqué leur conduite, elle fait sentir très diplomatiquement au Général mais avec déférence et sans trop insister, que la résistance des Mitigés est vaine et que le Roi soutient la Réforme.

---

1. Lettre du début de 1576 à J. B. Rubeo de Rávena, général de l'Ordre du Carmel.

Puis elle revient à Gratien ; et plus avancée déjà dans son sujet elle ose demander hardiment son pardon et la restitution de ses pouvoirs.

Enfin elle parle d'elle-même, la plus chargée de toutes, elle que le Nonce avait traitée de femme vagabonde, et le Provincial de Castille d'apostate et d'excommuniée. Elle ne charge point ses ennemis, elle n'a pour eux aucune accusation ; elle dit avec la plus grande simplicité quelle a été sa conduite et ses motifs d'agir, avec les arguments les plus nets et les plus déférents, tout en restant d'une discrétion très grande sur ses propres souffrances qu'elle laisse néanmoins deviner. Rien ne sent moins l'hystérie ou la simple mélancolie que l'éloquente simplicité de cette défense.

Ce morceau, trop long pour le citer, est une des plus fortes pages de l'Épistolaire. Nous y retrouvons toutes les qualités intellectuelles et morales de Sainte Térèse. Par son allure générale, il tranche cependant sur ce style alerte, original et libre qui est généralement celui des *Lettres*. Par sa ferveur contenue, par son éloquence pathétique, par la force de conviction dont on sent à travers tout ce morceau comme le bouillonnement intérieur, il se rattache à un domaine nouveau du génie térésien qu'il nous reste à étudier, et qui est la face la plus intéressante de cette grande figure littéraire : le lyrisme.

PARAGRAPHE V

LE LYRISME

Ce qui nous frappe dans le lyrisme de notre écrivain c'est tout d'abord cette *spontanéité sincère* qui fait le fond de tout son tempérament littéraire et est le premier caractère du lyrisme mystique. Elle est ici l'expression de ce frémissement de la sensibilité qui tout à coup éclate en exultations passionnées.

Lorsque le bon Sancho Pança chevauchait à côté de son maître dans les solitudes de la Manche, il déversait à tout propos des hottées de proverbes. Don Quichotte le suppliait de finir. Alors le pauvre homme s'excusait de son mieux, mais l'âme populaire était en lui plus forte que la bonne volonté et de sa bouche, avec les excuses, sortait une légion de proverbes nouveaux. C'est un peu ce qui, dans un autre ordre d'idées, arrive à Sainte Térèse. Ne pouvant maîtriser son âme, elle ne parvient pas plus à maîtriser sa plume ; et tandis qu'elle raconte ses étapes ascendantes vers la vie parfaite, on sent monter la marée de l'amour ; elle s'exalte, le flux bouillonne, et soudain il jaillit en exclamations amoureuses : « O mon Dieu !... Sois loué !... Oh ! douceur ineffable des anges !... »

Vient-elle à s'en apercevoir, elle s'excuse d'interrompre ainsi constamment son récit ; mais voici que ses excuses mêmes débordent en de nouvelles effusions : « Pardonnez-moi, mon Père, dit-elle alors un peu honteuse, à son confesseur,... je suis sous l'impression de ce que j'écris, et j'ai plus d'une fois de la peine à ne pas me perdre en louanges quand je me représente, en écrivant, tout ce que je dois à Dieu ».

Et tandis qu'elle rédige ces pages où soudain l'émotion la saisit, où le lyrisme jaillit irrésistible, plus sincère que celui de Sapho, plus profond que celui de Pindare, la Sainte est agitée intérieurement par cette « fureur divine » que le peuple grec attribuait à ses poètes. Ce feu ardent d'amoureux enthousiasme rayonnait à travers l'enveloppe de sa chair, et le P. Diego de Guevara dépose que « la Sainte sortait de l'oraison le visage coloré et d'une beauté qui émerveillait ».

Or c'est en cet état qu'elle écrivit les prières haletantes de la *Vida*, les tirades passionnées des *Conceptos* et du *Castillo*, et surtout ces surhumaines *Exclamations*, plus tragiques que Sophocle, plus lyriques que Sapho.

« En ces dispositions, dit-elle, l'homme voudrait éclater corps et âme... L'âme souhaite être toute convertie en langues pour louer Dieu. Elle dit mille folies saintes, dardées au cœur de Celui qui la met ainsi hors d'elle-même. Et je sais une personne qui, sans être poète, savait alors improviser des strophes émues disant fort bien sa peine [1] ».

Malgré leur nudité esthétique, ces poésies, nous l'avons dit, ont un mérite qui les rapproche davantage du vrai lyrisme que les savantes beautés de Garcilaso et de Boscan : c'est leur sincérité. Telle poésie où, glosant un « estribillo » banal à force d'être employé par les écrivains du temps, Térèse demande de mourir, est éclairée par telle lettre intime, de la même époque, où elle se plaint que Dieu ne veuille pas permettre que ses maladies (à ce moment un mal de côté et une angine) mettent fin à sa vie.

Néanmoins, malgré leur naïveté et leur sincérité, c'est moins dans ses poésies que dans sa prose que nous chercherons et que nous pourrons étudier son tempérament

1. *Vie* XVI.

lyrique. C'est dans la spontanéité de ses exclamations amoureuses, sortant impétueusement de son cœur embrasé ; c'est dans ses prières passionnées au Christ et à Dieu où elle est tour à tour humble, audacieuse, suppliante ; c'est dans ses apostrophes éloquentes au monde ou à l'âme, où le mouvement de la phrase devient plus souple, plus régulier, plus facile à mesure que le sentiment s'élève, que nous découvrirons le plus grand écrivain lyrique du classicisme espagnol.

Car en tous ces passages où, presque à son insu, elle nous dévoile ses sentiments individuels, l'expression passionnée de ce thème commun, l'amour, atteint une intensité dont l'histoire littéraire du lyrisme nous offre peu d'exemples. Ce thème est chez elle si élevé que, dans le lyrisme mystique lui-même, peu d'écrivains se sont approprié dans la même mesure ce second caractère du genre : la *sublimité*.

Celui-ci est le caractère foncier. Par la transcendance de son objet, le lyrisme mystique se distingue de tout autre lyrisme. L'amour qui le provoque est supraterrestre et surhumain. Il s'adresse à l'Infini dans la plénitude de ses attributs, de sa bonté, de sa vérité, de sa beauté. Pour lui, le fini n'est que vice et laideur. Cette conviction qui fait chanter la Beauté de l'Aimé présuppose chez l'amant mystique le don surnaturel de Sagesse. Ce don lui donne la claire vue de la valeur de l'univers et de la hiérarchie des êtres.

« O Seigneur, j'ai connu que tout est vil ! »

Le jour où cette pensée s'est implantée en lui, l'homme subit la polarisation affective de tout son être vers l'Infini et il s'exprimera désormais plus volontiers en effusions lyriques.

Pour le chantre mystique l'objet de ses chants est donc l'Aimé par excellence, surpassant tout être visible,

le seul digne, l'Être en dehors duquel rien n'est. Mais cet objet apparaît à son imagination sous des aspects divers.

Pour l'un il est l'immarcescible lumière ; d'autres, les femmes surtout, l'affectionnent comme le fiancé, le père, l'époux, ou encore comme l'ami, le compagnon de route et de souffrance ; pour d'autres enfin, il est l'épouse « dont les lèvres distillent le miel », ou la mère qui « avec le lait de sa douceur nourrit ceux qui sont petits par une humilité sincère et innocents par une pureté véritable ».

Mais ces divers aspects sont toujours nécessairement revêtus de ce degré de sublimité transcendante qui laisse l'Aimé dépouillé de toute idée d'imperfection, de contingence ou de caducité temporelle, ni père seulement, ni époux, ni ami, mais en réalité Dieu Infini.

Et cet aspect de l'Aimé l'accompagne jusqu'en sa détresse ; même lorsqu'il est le Christ sanglant, « ligoté, marbré de coups, couvert de crachats, soumis à torture cruelle, crucifié enfin et percé de clous [1] », il reste l'Être sublime, dans la sublimité de sa douleur infinie, au delà de laquelle il n'y a plus de douleur et au sein de laquelle germe et s'enracine déjà la joie sempiternelle.

C'est avec cet Être d'amour infini que l'homme aspire à s'unir d'union transcendante ; et ce sont ces noces spirituelles, désirées ou atteintes par l'âme, qui exaltent son lyrisme.

Car, dans le cœur de l'homme, ces relations avec l'Infini connaissent comme nous l'avons dit trois paliers en série ascendante. Elles partent du simple sens de l'Infini, et, en passant par la soif grandissante, s'élèvent jusqu'à l'étreinte mutuelle du fini et de l'Infini. A chacun de ces degrés correspond un degré croissant

1. *Le Chant du Rossignol,* attribué à S. Bonaventure.

dans la sublimité. Le lyrisme s'élève à mesure qu'il suit et chante les vertigineuses ascensions de l'âme, qu'il clame ses aspirations éperdues vers l'étreinte et il atteint sa sublimité la plus haute lorsqu'il en vient à célébrer les fluctuations mystérieuses de l'union.

Rien n'est plus faux, au point de vue de la création littéraire, que de pratiquer le « mysticisme » comme un genre ; rien de plus faux non plus, pour la critique, que de s'attacher, comme le font certains, à souligner surtout l'étrangeté et quelquefois l'incohérence verbale de certains mystiques comme preuve de leur sublimité [1]. Le caractère de sublimité du lyrisme mystique résulte beaucoup plus de l'harmonie des conceptions et de la force passionnée des convictions que les mots expriment, que de la sauvage sonorité de ces mêmes mots et d'un verbalisme impétueux qui, chez certains mysticisants modernes, simule vainement la profondeur et masque trop souvent l'impuissance. Ce qui nous exalte devant les grandes œuvres lyriques du mysticisme vrai, c'est moins, si je puis ainsi m'exprimer, la musicalité de la parole que la musicalité ou l'harmonie de la pensée mystique. De même que les tempêtes sonores de Beethoven ou de Wagner saisissent d'abord par l'impression soudaine d'une puissance de création musicale gigantesque, de même les grands souffles lyriques qui traversent les écrits mystiques de Ruysbroeck ou de Sainte Térèse donnent l'impression d'âmes extraordinairement douées, d'une incroyable force émotionnelle, d'une lucidité inouïe, d'une robustesse qui fait trembler devant cette lutte terrible de l'âme aux prises avec l'Ineffable.

1. Maeterlinck notamment, parlant de Ruysbroeck, se perd dans les épithètes inexactes, lorsqu'il compare l'essor lyrique de cet écrivain « au vol convulsif d'un aigle ivre, aveugle et ensanglanté au-dessus des cîmes neigeuses ». Sans doute, l'image est belle, mais cette critique de pure imagination a fait dévier l'appréciation du lyrisme mystique jusqu'à le confondre avec une sorte de renaissance du romantisme.

Et ceci ne sera jamais le fait de psychies décadentes, baignant dans on ne sait quelle atmosphère de littéraire hystérie.

L'analyse que nous donnerons dans la seconde partie de ce paragraphe tendra précisément à montrer que ce caractère foncier du lyrisme mystique, la sublimité, a été le caractère dominant du lyrisme térésien.

Par contre le troisième caractère du lyrisme mystique, *le mystère*, les mots abscons, la tonalité étrange, le frisson de l'au-delà, tout ce que demande à ce domaine de la littérature notre époque qui vit surtout de sensations, ce caractère est chez Sainte Térèse le moins abondant. C'est ce qui a fait longtemps méconnaître sa haute valeur comme écrivain lyrique. Mais ce troisième caractère est accessoire. Confondant le lyrisme mystique avec cette sorte de verbalisme mystagogique et confrontant les écrits de la Sainte avec ceux de certains autres écrivains, le plus souvent hétérodoxes, adeptes du mysticisme sentimental, la critique littéraire a prêté moins d'attention à l'impétueuse sublimité de ses mouvements d'âme. Or, je le répète, c'est en cet élément essentiel du lyrisme que Sainte Térèse est des plus grandes. Écrivain clair, mesuré, à l'imagination mortifiée, tout en gardant une sensibilité aiguë, Sainte Térèse n'a jamais affectionné le langage obscur et sybillin qu'emploient certains écrivains mystiques.

Ce n'est point que le troisième caractère lui fasse défaut, et malgré l'usage relativement restreint du symbole elle sait en bien des pages hausser le pouvoir expressif de certains mots inaptes jusqu'à des significations ésotériques. Elle est consciente d'ailleurs que pour comprendre le langage figuré de l'esprit il faut une disposition spéciale et qu'à quiconque ne s'y trouve point préparé ce langage peut paraître puéril ou pleinement dénué de sens : « *si l'esprit fait défaut*, dit-elle, *il est vain de chercher encore du sens en ces paroles* ».

II

Après avoir vérifié la définition du lyrisme térésien passons à sa critique.

Sainte Térèse fut, nous l'avons dit plus haut, un des plus sublimes interprètes des sentiments de l'âme humaine dans ce qu'elle contient de plus élevé.

Comme elle possédait à un degré éminent le don prérequis et surnaturel de Sagesse, *le sens de l'Infini* domine toute son œuvre.

Selon la doctrine de l'Écriture et les préceptes du *Contemptus Mundi*, elle se rappelle que « la souveraine sagesse est de tendre au royaume du ciel par le mépris du monde » ; et elle va répétant l'inanité de tout hormis Dieu.

Par cette pensée initiale, elle se rattache déjà aux grands lyriques de tous les âges, depuis l'Ecclésiaste clamant la vanité des vanités jusqu'au mélancolique Hamlet soupirant : « O Dieu ! O mon Dieu ! qu'elles me semblent fastidieuses, insipides et vaines, toutes les jouissances de ce monde ! O Dieu ! que je le dédaigne et qu'il me lasse ! »

Insatisfaite du monde visible, lassée de persécutions et de troubles, polarisée par le divin, douée d'un tempérament très affectif, Térèse ne put manquer de sentir monter en elle l'insatiable *soif de l'infini* ; et elle va, comme Ruysbroeck, « tenant sans cesse les bras de son désir levés vers la plénitude adorée », tandis que de ses lèvres s'échappent d'ardents appels vers la stabilité céleste.

D'abord c'est une simple aspiration vers la Beauté éternelle :

(a) « Oh ! Beauté qui surpassez — toutes les beautés — sans blessure vous faites souffrir — et sans souffrance vous détruisez — l'amour des créatures.

(b) « Oh ! nœud qui joignez ainsi — deux choses si inégales — pourquoi donc vous défaire — puisque, serré, vous donnez la force — de regarder les souffrances comme des trésors.

(c) « Le non-être, vous le joignez — à l'Être qui n'a point de fin — sans jamais finir, vous achevez, — sans avoir rien à aimer vous aimez, — vous exaltez notre néant ! [1] »

Et d'autre part le désir d'être délivrée de ce qui empêche de jouir de cette Beauté :

(d) « Seigneur, délivrez-moi de cette ombre de mort! (la vie), arrachez moi à ces épreuves, à ces douleurs, à ces mutations innombrables, et à toutes ces formalités auxquelles vivre nous condamne; délivrez-moi de tant, et tant, et tant de choses qui me fatiguent et me lassent, et dont la seule lecture serait accablante [2] ».

Luis de Léon, plus serein, avec plus d'art et moins d'affectivité, homme après tout mais néanmoins sincère, chante dans une de ses pièces *a Felipe Ruiz* :

(a) « ¡ Oh Hermosura que ecedéis.
A todas las hermosuras !
Sin herir dolor hacéis
Y sin dolor deshacéis
El amor de las criaturas.

(b) « ¡ Oh ñudo que ansí juntáis
Dos cosas tan desiguales !
No sé porqué os desatáis
Pues atado fuerza dáis
A tener por bien los males.

(c) « Quien no tiene ser juntáis [3]
Con el Ser que no se acaba,
Sin acabar acabáis,
Sin tener que amar amáis,
Engrandecéis nuestra nada ».

(d) « Líbrame Señor de esta sombra de muerte, líbrame de tantos trabajos, líbrame de tantos dolores, líbrame de tantas mudanzas, de tantos cumplimientos, como forzado hemos de tener los que vivimos, de tantas, tantas, tantas cosas, que me cansan y fatigan, que cansaría a quien esto leyese, si las dijese todas ».

---

1. *Obras* t. VI, p. 85. — 2. *Chemin*, Ms. E., LXXII. — 3. Cette leçon est préférable pour la rime à celle des Mss. 12763 et 12764 : « Juntáis quien no tiene ser ».

(a) « Quand donc pourrai-je — délivré de cette prison voler au ciel, — Philippe, et dans le cercle le plus éloigné de la terre — contempler la vérité sans voile ! [1] »

On remarque la différence : Chez l'un plus d'art et de cerveau, chez l'autre plus de cœur; chez l'un, un vêtement de philosophie platonicienne, chez l'autre la simple poussée de la nature vers l'objet de son amour. Pour Sainte Térèse l'objet de son désir est très net : c'est le Christ, ce Christ avec ses yeux humains, si beaux et pleins de larmes, *aquellos hermosos ojos, llenos de lagrimas*, et qu'elle désire mieux voir ; c'est le Christ dolent ou ressuscité, tel qu'il marche à ses côtés, « avec lequel elle a passé le matin même des moments délicieux [2] » :

Chez Luis de Léon l'objet du désir est plus vague ; est-ce voir Dieu ? est-ce bien le ciel auquel il aspire ? ou ne veut-il qu'un élysée platonicien, une sorte de liberté intellectuelle et sereine ?

« Je veux un songe sans réveil — un jour pur, joyeux et libre [3] ».

Et au ciel que veut-il voir ?

(b) « Là, uni à ma vie, — transformé en une lumière resplendissante — je verrai distinctement et d'un coup d'œil — le présent et le passé — et leur principe propre et caché [4] ».

Et encore :

(a) « ¿ Cuándo será que pueda
Libre de esta prision volar al cielo
Felipe, y en la rueda
Que huye más del suelo
Contemplar la verdad sin velo ? »

(b) « Allí a mi vida junto
En luz resplandeciente convertido
Veré distinto y junto
lo que es y lo que ha sido
y su principio propio y escondido ».

1. *Obras de Fr. Luis de Léon*, Aut. esp. t. XXXVII, II p. 6 b. — 2. Vie XXXVII. — 3. *Op. cit.* p. 3[a], *Vida descansada.* — 4. *Ibid.* à Felipe Ruiz, p. 6[b].

(a) « Je verrai Celui qui dirige les étoiles — et qui les allume de feux splendides et féconds ; — et je saurai pourquoi les deux Ourses — sont toujours craintives de se baigner dans l'océan [1] ».

Et pourtant son désir de voir Dieu n'est pas moins sincère que celui de Térèse. Qu'on relise ces poésies émouvantes : *Noche serena*, ou *Morada del cielo*, ou *al Christo crucifixo* ou *en la Ascencion* ; sous la robe platonicienne on découvrira le même cœur fervent, la même inspiration chrétienne, le même désir ardent de stabilité dans la Beauté et dans l'Amour impérissables. Toutefois chez Léon le vêtement et l'art atténuent quelque peu la crudité du sentiment et s'il l'emporte en élégance littéraire, Sainte Térèse le dépasse en spontanéité lyrique.

La Sainte ne s'arrête point d'ailleurs au désir platonique. Sa sensibilité, aiguillée toute vers son centre divin et fouettée par le désir lui-même, se sent bientôt en proie à une frémissante impatience. Il suffit alors d'une simple étincelle pour embraser son désir. Parfois cela la prend au milieu d'une phrase :

(b) « L'âme voit que, d'elle-même, elle a mérité l'enfer, et qu'on la châtie avec de la gloire ; elle s'abîme en louanges à Dieu, et moi ! oh ! je voudrais en ce moment m'y abîmer tout entière ! O, sois béni, mon Seigneur !... [2] ».

(c) « Ah ! quelle chose étrange de voir une âme ainsi blessée. Oh ! quand je suis ainsi, que de fois je me rappelle le verset de ce Psaume : *Comme le cerf désire*... [3] »

(a) « Quién rige las estrellas
Veré y quién las enciende con hermosas
Y eficaces centellas ;
por qué están las dos osas
de bañarse en el mar siempre medrosas ».

(b) « De sí ve (el alma) que merece el infierno, y que le castigan con gloria ; deshácese en alabanzas de Dios ! *y yo* ! me querria deshacer ahora ! ¡ Bendito seáis Señor mio ! etc. »

(c) « ¡ Oh, qué es ver un alma herida !... ¡ Oh, cuantas veces me acuerdo, cuando ansí estoy, de aquel verso de David : *Quemadmodum desiderat cervus* ! »

---

1. *Op. cit.* p. 7[b]. — 2. *Vida* XIX. — 3. *Ibid.* XXXIX.

C'est le halètement de la soif ardente qui commence à la torturer. Comme le troubadour « soupirant » vers l'amour dont il se juge indigne, s'humilie et s'abaisse en chantant les louanges de sa Dame, Sainte Térèse sent l'impétuosité de son désir combattue par la lancinante conviction de son indignité :

(a) « Ah ! que je suis loin, que je suis loin, et je puis le répéter mille fois, que je suis loin d'en être là [1] ! »

s'écrie-t-elle, comme si les vagues montantes de son désir étaient brisées coup sur coup par l'affaissement senti de son impuissance.

Pour exprimer fortement son sentiment elle affectionne ce procédé de répétition.

D'autres fois ce désir impuissant s'exprime en plaintes élégiaques, empreintes de la plus profonde poésie :

(b) « Oh ! pauvre petit papillon, entravé par tant de liens ! on ne te laisse pas voler comme tu voudrais. Ayez-en pitié, mon Dieu ; faites en sorte qu'il puisse au moins satisfaire un peu son désir [2] ».

L'emploi de mots affectifs, « ô *pauvre petit* papillon », « attaché avec *tant* de chaînes », expriment mieux chez Térèse cette ferveur impuissante ; on sent sous les mots un frémissement plus vif de la sensibilité ; une souffrance d'impatience plus vraie.

Sans doute il faut renoncer à lui attribuer le beau sonnet :

« *No me mueve Dios para quererte* »

mais ce sont bien là ses sentiments, quoiqu'elle n'ait pas cet art du vers et ne saurait astreindre les mouve-

(a) « ¡ Y qué de ello, qué de ello, qué de ello y otras mil veces le puedo decir, me falta para esto ! »

(b) « ¡ O pobre mariposilla, atada con tantas cadenas que no te dejan volar lo que querrías! Habedla lástima, mi Dios; ordenad ya de manera que ella pueda cumplir en algo sus deseos ».

1. *Vida*, XXXIX. — 2. *Castillo*, VI, 6.

ments de son âme à la lente composition d'une poésie aussi travaillée.

Écoutez comme ses poésies à elle, contrairement à ce sonnet, sont spontanées et viennent d'un jet :

(a) « Voici mon cœur, ô mon Époux, — je le mets en ta main. — Voici mon corps, ma vie, mon âme, — voici mon cœur et son amour, — ô ma très douce Rédemption, — et puisque je m'offre pour tienne, — *qu'ordonnes-tu qu'il soit fait de moi ?* »

(b) « Donne-moi richesse ou pauvreté, — consolation ou affliction ; — donne-moi joie ou tristesse, — donne-moi l'enfer ou le ciel, — vie douce, soleil sans nuage, — puisque je me suis rendue à toi, — *qu'ordonnes-tu qu'il soit fait de moi ?* [1] »

C'est encore à Louis de Léon qu'il la faut comparer, dans son *Ode au crucifix*, un peu entachée de maniérisme, où le poète supplie le Christ de lui faire l'aumône d'un regard : « *Vuelva los mansos ojos a mirarme*, Tourne tes doux yeux et me regarde » ; et surtout dans son admirable pièce, en l'honneur du mystère de l'Ascension : *Y dexas, Pastor santo...*

(c) « Donc, Berger saint, tu laisses — en cette vallée profonde et obscure ton troupeau — en proie à la solitude et aux larmes — et Toi, traversant l'air serein, — tu vas dans l'immortel asile.

(d) « Ha ! nuée jalouse — même de cette brève joie ! de quoi te plains-tu ? — où voles-tu si pressée ? — Combien riche tu t'éloignes — et combien pauvres et aveugles, ha ! tu nous laisses ! [2] »

(a) « Veis aquí mi corazón
Yo le pongo en vuestra palma
Mi cuerpo, mi vida y alma
Mis entrañas y afición,
Dulce Esposo y redención
Pues por Vuestra me ofrecí
¿ Que mandáis hacer de mi ?

(b) « Dadme riqueza o pobreza
Dad consuelo o desconsuelo
Dadme alegría o tristeza
Dadme infierno o dadme cielo
Vida dulce, sol sin velo,
Pues del todo me rendí
¿ Que mandáis hacer de mi ? »

(c) « ! Y dejas Pastor santo,
Tu grey en este valle hondo, escuro,
Con soledad y llanto
Y tú rompiendo el puro
Aire, te vas al imortal seguro !

(d) « ¡ Ay ! nube envidiosa
Aun de este breve gozo ¿ qué te quejas
Dó vuelas presurosa ?
¡ Cuán rica tú te alejas !
¡ Cuan pobres y cuan ciegos ¡ ay ! nos [dejas ! »

---

1. *Obras*, t. VI, p. 80. — 2. *Obras de fr. Luis de Léon*, t. XXXVII, II p. 10b

Encore une fois Louis de Léon plus fin, plus élégant, plus soucieux de beauté formelle est aussi plus doux dans l'expression de son sentiment ; ses regrets comme ses désirs sont plus atténués. Chez Térèse, plus virile, plus passionnée, plus fervente, c'est le désir dans toute sa crudité véhémente :

(a) « Comment serait-il libre celui qui s'est rendu étranger à l'Être Suprême ? Y a-t-il esclavage plus complet, plus dégradant que de s'être échappé de la main de son Créateur ? Heureux ceux qui, liés par les chaînes et les ceps puissants des bienfaits de la miséricorde, se verront captifs et incapables de se délier à jamais. L'amour est fort comme la mort et dur comme l'enfer. Heureux qui se verra tué par cette main et plongé dans cet enfer divin, sans espoir d'en pouvoir sortir encore ou plutôt sans crainte de s'en voir jamais banni ! Mais hélas ! Seigneur, tant que dure cette vie mortelle, l'éternelle est toujours en péril.

« Oh ! vie ennemie de mon bonheur ! que ne m'est-il permis de te détruire ! Je te subis, puisque Dieu te subit ; je te soutiens puisque tu es à lui ! Mais ne me trahis point ! ne me sois pas ingrate ! Et malgré tout, ha ! Seigneur que mon exil est long ! Il est vrai le temps est toujours court lorsqu'il s'agit de le donner pour votre éternité ; un seul jour est très long, et même une heure pour celui qui vit dans l'incertitude et la crainte de Vous offenser.

« Oh ! libre arbitre, si misérablement esclave de ta liberté quand tu n'es point cloué par l'amour et la crainte de Celui qui te créa ! Oh ! quand viendra cet heureux jour où tu te verras noyé dans cet océan de la vérité suprême où tu ne seras plus libre de pécher, où tu ne désireras plus cette liberté, parce que tu seras

---

(a) « ¿ Cómo será libre el que del Sumo estuviere ajeno ? Qué mayor di más miserable cativerio que estar el alma suelta de la mano de su Criador ? Dichosos los que con fuertes grillos y cadenas de los beneficios de la misericordia de Dios se vieren presos e inhabilitados para ser poderosos para soltarse. Fuerte es como la muerte el amor, y duro como el infierno. ¡ Oh quien se viese ya muerto de sus manos, y arrojado en este divino infierno de donde ya no se esperase poder salir o por mejor decir, no se temiese verse fuera ! Mas ¡ ay de mí, Señor, que mientra dura esta vida mortal, siempre corre peligro la eterna !

« ¡ Oh vida enemiga de mi bien y quien tuviese licencia de acabarte ! Súfrote, porque te sufre Dios ; manténgote porque éres suya ; no me seas traidora ni desagradecida ! Con todo eso ¡ ay de mi Señor ! que mi destierro es largo . breve es todo tiempo para darle por vuestra eternidad ; muy largo es un solo día, y una hora para quien no sabe y teme si os ha de ofender ¡ Oh libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió ! ¡ Oh cuando será aquel dichoso día que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma

à l'abri de toute misère, naturalisé avec la vie même de ton Dieu [1] ».

Aussi longtemps que la soif de l'Infini n'est rendue pénible que de la part du sujet par suite de la consciente faiblesse de ses forces, mais que l'objet aimé reste là, très haut peut-être mais visible, très éloigné mais malgré tout objet plausible d'espérance, ce désir ne causera dans l'âme qu'une frémissante impatience. Mais si l'impossibilité semble se déclarer de la part de l'objet rêvé, si soudain celui-ci disparaît, si entre l'âme et l'Infini s'interpose « la ténèbre », alors l'impatience s'enfle jusqu'à l'anxiété.

Dans bien des pages des œuvres de Térèse retentit ce glas d'angoisse, ces appels pathétiques dans la nuit.

L'Infini vers lequel elle s'élance de toute l'impétuosité de cette nature qui « désirait avec ardeur », cet Infini s'obnubile et se voile. Du fond de sa ténèbre, ses mains tendues, ses bras levés ne rencontrent qu'un mur infranchissable et froid. C'est le corps, c'est la matière qui fait obstacle. Alors l'esprit de Térèse connaît la sublime inquiétude : et elle gémit « en cette solitude étrange où l'âme, dans un dénûment total, *necesitadísima*, se répétant sans cesse la parole de l'Écriture « Où est ton Dieu ? », erre dans ce désert sans limites, tourmentée « par une peine délicate et pénétrante [2] ».

Et c'est alors l'ardente mélancolie, les pleurs brûlants vers Dieu et

> « cet ardent sanglot, qui roule d'âge en âge
> et vient mourir au bord de son éternité [3] ».

Ce sentiment de surnaturelle anxiété est assez général dans le lyrisme mystique.

Comme l'épouse des Cantiques que saint Jean de la

---

verdad, donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios ».

---

1. *Exclamacion* XVII. — 2. *Vie*, XX. — 3. Baudelaire.

Croix nous montre suppliant les bergers de lui dire où se trouvait son Bien-Aimé, comme Madeleine que Sainte Térèse dépeint appelant par les rues et les places [1], avec des cris et des sanglots, son amour enfui, le mystique va, traînant son inquiétude, chaque fois que les ténèbres descendent sur son esprit.

« En quel lieu vous tenez-vous caché — O Bien-Aimé, et pourquoi me laisser gémissante ? — Vous avez fui comme le cerf — Après que vous m'avez blessée ! — Je suis sortie sur vos traces en criant, et vous étiez parti.

« Pasteurs, vous qui irez — Là-bas par les bergeries, — A la colline, — Si par bonheur vous voyez Celui que j'aime le plus — Dites-lui que je languis, que je souffre et que je meurs [2] ».

Depuis que le Psalmiste en des poésies inspirées a crié « du fond de l'abîme » sa détresse à Dieu, jamais ces cris d'angoisse ne furent poussés plus tragiquement que par Sainte Térèse. Sous ce rapport le livre des *Exclamations* est un livre unique. Ce sont dix-sept poèmes lyriques des plus beaux qu'aient produits toutes les littératures. Ils doivent, il est vrai, être lus dans des dispositions d'esprit très spéciales, car pas plus que les grands chefs d'œuvre de l'humanité ils ne se dévoilent à quiconque. Ce n'est pas que le sens en soit abscons. Rien n'est plus clair que ces aspirations ; elles pourront même pour des esprits non préparés paraître banales et le maniérisme n'en est pas toujours absent ; mais on n'en touchera toute la profondeur, on n'en pourra apprécier le mouvement lyrique que dans cet état de recueillement nécessaire à l'intelligence des plus hautes œuvres du lyrisme musical ou écrit, et où l'on touche le fond même de l'être humain.

Sans exclure les grandes poussées lyriques qui entrecoupent ses autres œuvres, c'est bien l'écrit où l'on peut le mieux apprécier le tempérament de notre écrivain.

---

1. *Conceptos*, VII. — 2. S. Jean de la Croix : *le Cantique Spirituel* (trad. Hoornaert) str. I et II, p. 11.

C'est là surtout qu'elle exprime ses aspirations enflammées vers Dieu et cet anxieux tourment que lui cause son absence.

(a) « O vie ! ma vie ! comment peux-tu te soutenir, en l'absence de ta Vie ! Que fais-tu en cette solitude ? Pourquoi agir puisque toutes tes œuvres sont imparfaites et vaines ? Qu'est-ce qui peut te consoler en cette mer orageuse ? J'ai pitié de moi-même, et plus encore du temps où j'ai vécu sans pleurer...

« Mon Dieu ? pourquoi ai-je dit cela ! A qui vont mes plaintes ? Qui m'entend sinon Vous, ô mon Père, mon Créateur ? Mais pour vous faire comprendre ma peine qu'ai-je besoin de parler, puisque je vois si clairement que vous êtes au-dedans de moi ? Hélas, je déraisonne. Mais, mon Dieu ! comment hélas ! pourrai-je savoir avec certitude que je ne suis pas séparée de Vous ? O ma vie, tu dois vivre avec une si pauvre certitude sur un point si important ! Qui pourrait te trouver désirable, puisque le seul avantage qu'on peut tirer de toi et en attendre, c'est-à-dire de contenter Dieu en tout, est si incertain et si entouré de périls ![1] »

Mais si cette absence se prolonge, si Dieu se cache encore, alors ce sont les cris, les sanglots déchirants :

« Je hurlai de douceur et de douleur, dit Sainte Angèle de Foligno, car c'était Lui, mais il était parti. « La mort, criai-je, la mort ! » Mais ô douleur ! je ne mourais pas, et je vivais, et il était parti ! mes jointures se séparaient [2] ».

Et saint Jean de la Croix écrit dans un élan d'amour mystique qui fait trembler les lèvres humaines :

(a) « ¡ O vida, vida, ¿ cómo puedes sustentarte estando ausente de tu Vida ? En tanta soledad ¿ en qué te empleas ? ¿ Qué haces, pues todas tus obras son imperfetas y faltas ? ¿ Qué te consuela, oh, ánima mía, en este tempestuoso mar ? Lastima tengo de mi y mayor del tiempo que no viví lastimada.

« ¿ Para qué he dicho esto, mi Dios ? ¿ A quién me quejo ? ¿ Quién me oye si no Vos, Padre y Criador mío ? Pues para entender vos mi pena, ¿ qué necesidad tengo de hablar, pues tan claramente veo que estáis dentro de mí ? Este es mi desatino. Mas ¡ ay, Dios mío ! ¿ como podré yo saber cierto que no estoy apartada de Vos ? ¡ Oh, vida mía que has de vivir con tan poca seguridad de cosa tan importante ! ¿ Quién te deseará, pues la ganancia que de ti se puede sacar u esperar, que es contentar en todo a Dios, está tan incierta y llena de peligros ? »

---

1. *Exclamacion* I. — 2. *Le livre des Visions et Instructions* (trad. Hello) p. 85.

« Descubreme tu presencia
Y máteme tu vista y hermosura ! [1] »

C'est bien l'âme ardente de l'Espagne du XVIe siècle qui frémit dans ce cri : « Découvre-toi ! parais ! et que ta vue et ta beauté me tuent !... »

Sans être moins véhémente, Sainte Térèse est plus sensible, plus émotive, plus humaine encore jusqu'en ces sentiments surhumains :

(a) « O mes délices ! Maître de toute créature ! Mon Dieu ! Jusqu'à quand devrai-je attendre ta présence ? Quel soulagement donnes-tu à celle qui en trouve si peu sur la terre ? Où trouvera-t-elle quelque repos hors de Toi ? O vie longue ! O vie pénible ! O vie qui n'est pas vivre ! O solitude désolante ! solitude sans remède ! Mais quand, Seigneur ! quand donc ? jusque quand ? que dois-je faire, ô mon Trésor, que dois-je faire ? Dois-je peut-être désirer de ne plus désirer ?... [2] »

Ces phrases courtes, pressées, ce style interrogatif, ce halètement douloureux, n'est-ce pas tout ce qu'elle peut crier entre les sanglots qui soulèvent sa poitrine ? D'Eschyle à Shakespeare a-t-on trouvé des cris plus pathétiques ? depuis Isaïe s'est-il trouvé des sanglots plus brûlants vers l'Absolu de toutes les forces humaines ?

Enfin si Dieu reste invisible, si l'Infini persiste à se cacher dans le nuage, ou si la Beauté s'est laissée entrevoir un moment pour disparaître ensuite, assez pour se laisser connaître, trop peu pour se laisser goûter, alors c'est l'angoisse affolée, le désir d'enfoncer cette muraille

(a) « ¡ Oh, deleite mío, Señor de todo lo criado y Dios mio ! ¿ Hasta cuando esperaré ver vuestra presencia? ¿Qué remedio dais a quien tan poco tiene en la tierra para tener algun descanso fuera de Vos ? ¡ Oh vida larga ! ¡ oh vida penosa ! ¡ oh vida que no se vive ! ¡ oh qué sola soledad ! qué sin remedio ! Pues, ¿ cuándo Señor ,cuándo ? ¿ hasta cuándo ? ¿ que haré, Bien mio, qué haré ? ¿ por ventura desearé no desearos ? »

1. *Le Cantique Spirituel*, str. XI. — 2. *Exclamacion* VI.

de ténèbre qui voile la face de l'Absolu ; c'est l'appel déchirant à la mort qui seule rendra l'Union possible. Et c'est là le sens, le sens unique de cette parole de Sainte Térèse, si souvent déformée : *Ou souffrir ou mourir* ! C'est avant tout la mort que la Sainte désire et à son défaut seulement la souffrance.

(a) « Ha ! Ha ! mon Créateur ! hélas ! l'excès de la douleur m'arrache ces gémissements, et me fait répéter cette plainte d'un mal qui n'aura de remède que lorsqu'il vous plaira de le guérir ! Mon âme dans son étroit cachot désire sa liberté ; mais elle désire aussi ne point s'écarter d'un pas de ce que vous voulez ! O ma gloire ! ou faites croître mon martyre, ou mettez-y fin entièrement. O mort ! mort ! Comment peut-on te craindre puisque la vie est en toi [1] ! »

Et partout dans ses plus hautes envolées lyriques — non plus après le Mariage spirituel où elle s'apaise dans la possession, où elle demande de vivre *para servir y servir más*, mais avant, — dans les grands moments de désolation, c'est, dans toute son œuvre, cet appel à la mort libératrice, à défaut de laquelle elle accepte la souffrance mais comme une faible compensation.

(b) « Ha ! que cette vie est longue — qu'il est dur cet exil — et cette prison et ces fers — où l'âme gît enchaînée ! — La seule pensée de la délivrance — me cause une douleur si sauvage — *que je meurs de ne pouvoir mourir* [2] ».

Et ailleurs, partout, comme un glas de détresse, au

(a) « Mas ¡ ay, ay, Criador mio, que el dolor grande hace quejar y decir lo que no tiene remedio hasta que Vos queráis ! Y alma tan encarcelada desea su libertad, deseando no salir un punto de lo que Vos queréis. Quered, gloria mia, que crezca su pena u remediadla del todo. ¡ Oh muerte, muerte ! no sé quien te teme pues está en ti la Vida ! »

(b) « ¡ Ay qué larga es esta vida
¡ Que duros estos destierros
Esta cárcel, estos hierros
En que el alma está metida !
Sólo esperar la salida
Me causa dolor tan fiero
Que muero porque no muero ».

---

1. *Exclamacion* VI. — 2. *Obras*, t. VI, *Poesias* I.

milieu de ces grands ouragans de passion, toujours cet appel à la mort :

« O mort qui fait toucher la vie — ne tarde plus, je t'attends... »
« O viens, douce mort ; qu'elle vienne, légère... »
« O mort, ne me fuis pas... »
« O mort, qui peut te craindre puisqu'en toi est la vie... »

(a) « Comme elle est triste, ô Dieu, — la vie sans Toi ;
Anxieuse de te voir — je désire mourir ».

Oh ! qu'elle est sublime en ces jours de céleste nostalgie, cette femme que plus rien ne rattache au monde que son corps, et que plus rien ne peut satisfaire sinon Dieu qui l'a touchée.

(b) « La vie est lugubre — amère à l'excès,
Car l'âme loin de Toi — ne vit pas.
O mon doux Trésor — que je suis malheureuse !
Anxieuse de Te voir — je désire mourir [1] ».

Rongée par la soif torride de son amour hors d'atteinte, torturée par son incurable et surnaturelle passion, ne dormant plus, n'ayant aucun goût pour la nourriture, ainsi, en ces moments d'angoisse nous apparaît Térèse ; elle erre parmi les cloîtres nus, serrant sur elle son manteau blanc comme pour comprimer les battements de son cœur, ses grands yeux noirs brûlés de cernes rouges dans la pâleur mate de son visage :

(c) « Oh ! mort bienfaisante — secours mes peines !
Doux sont tes coups — car ils délivrent l'âme !

(a) « ¡ Cuán triste es, Dios mío
La vida sin Ti!
Ansiosa de verte
Deseo morir ».

(b) « Lúgubre es la Vida
Amarga en extremo ;
Que no vive el alma
Que está de Ti lejos.
¡ Oh dulce bien mio
Que soy infeliz !
Ansiosa de verte — Deseo morir.

(c) ¡ Oh muerte benina
Socorre mis penas !
Tus golpes son dulces
Que el alma libertan.

---

1. *Obras*, VI, Poésia VII.

Mais il faut que ce cierge se consume jusqu'au bout ; il faut que cette âme soit purifiée jusqu'à la lie et que Dieu, par son intervention directe, en élimine jusqu'aux moindres scories d'amour humain. Ainsi le même Amour qui fait souffrir est l'Amour qui purifie. Et c'est aussi celui qui fait mourir :

(a) « Quelle joie, ô mon Aimé — d'être unie à Toi !
Anxieuse de Te voir — je désire mourir ».



Mais l'amour de Sainte Térèse ne se meut pas toujours dans ces ténèbres de désir insatisfait. A ces passes d'angoisse éperdue succèdent des rades ensoleillées ; après les jours de soif torride la Sainte connaît des jours d'assouvissement où l'Infini se découvre enfin et se livre.

Alors, dans l'amour *de possession*, aux cimes de la joie, la sagesse se transforme en folie sainte et pousse l'âme aux hymnes surhumains. Car si le don merveilleux de Sagesse dessille les yeux, les détourne des futilités de la contingence et place l'âme, par l'amour *de désir*, dans le champ d'attraction de l'Infini, l'Amour *jouissant* fait toucher les richesses que l'Infini recèle à ses initiés et qu'il communique dans l'étreinte. Aussi Proclus proclamait déjà : « l'Amour enthousiaste est plus divin que la Sagesse ».

Cet amour enthousiaste, lisez amour lyrique ou mieux, selon Ruysbroeck, amour *jouissant*, retentit par toute l'œuvre de Sainte Térèse comme un chant de victoire. Il exprime le troisième stade de l'Amour humain : l'Union avec l'Infini. Térèse en a chanté toutes les nuances.

(a) « ¡ Qué dicha, o mi Amado
Estar junto a Ti !
Ansiosa de verte — Deseo morir ».

- C'est d'abord une poésie douce, l'expression d'une affection quiète, un chant paisible que l'âme chante à l'époux, comme en ce poème délicat : « *O âmes qui jouissez sans crainte de votre béatitude*[1]... » ; ce sont des prières amoureuses, des protestations de fidélité, d'admiration, de confiance ou de simples exclamations de joie ; tout cela vient, pousse, éclôt, embaume comme la végétation spontanée et foisonnante de ce verger mystique dont la Sainte nous parle : « *¡ Oh, piadoso y amoroso Señor de mi alma ! — ¡ Oh regalo de los ángeles !...; — ¡ oh, que buen amigo haceis, Señor mío ! ¡ oh, Señor mío, que bueno sois !... ¡ o, grandeza de Dios ! y como mostrais vuestro poder en dar osadía a una hormiga!...* » etc. suivies chaque fois d'une effusion d'amour au Christ ou à Dieu. Il n'est pas possible de citer ici ces poussées courtes de lyrisme. Elles ne peuvent vivre que dans l'atmosphère du texte. Ces effusions composeraient un merveilleux recueil où, comme en d'admirables poèmes d'amour, se trouveraient exprimés les plus beaux sentiments de l'homme pour Dieu. Tour à tour fille confiante, servante docile, amante émue, épouse affectueuse, mère dévouée, la Sainte y exprime, mieux qu'on ne ferait en de fades anthologies, les plus nobles sentiments qui ont jamais fait battre le cœur multiple de la femme.

Ici encore une fois elle ne chante pas des abstractions, ni de vagues chimères mais un Dieu très présent, un Christ dont elle voit toute la beauté physique :

(a) « O mon Christ! je considère souvent combien tes yeux ont une saveur délicieuse pour qui t'aime ; et toi, ô mon Trésor, tu daignes me regarder avec amour. Il me semble qu'un seul de tes regards suaves... suffit pour récompenser des années de service![2] »

(a) « Considero yo muchas veces, Cristo mío cuan sabrosos y cuan deleitosos se muestran vuestros ojos a quien os ama, y Vos bien mío, queréis mirar con amor. Paréceme que sola una vez deste mirar tan suave... basta por premio de muchos años de servicio ».

---

1. *Exclamation* XIII. — 2. *Ibid.*, XIV.

Quant à la délicatesse des sentiments, écoutez ce délicieux petit poème, si ému, trouvé dans les papiers intimes de la Sainte. Ce sont vraisemblablement des paroles entendues dans l'oraison :

(a) « De quoi t'affliges-tu, petite pécheresse ? Ne suis-je pas ton Dieu ? Ne vois-tu pas comme on me maltraite ? Si tu m'aimes, pourquoi ne me prends-tu pas en pitié ? [1] »

Or cette compassion que le Christ lui demande, elle est comme un autre « motif » de son lyrisme. Variée à l'infini, elle revêt souvent cette forme de délicate familiarité mêlée d'audacieuse confiance qui est la marque d'un amour profond. Elle va jusqu'à mettre le Père en garde contre les excès d'amour dont son Fils se rend victime :

(b) « O Maître éternel, comment voulez-vous agréer une telle demande ? Comment pouvez-vous y consentir ! ne considérez pas son amour, car pour accomplir parfaitement votre volonté et se porter garant pour nous, il se laissera chaque jour mettre en pièces ! C'est à vous d'y veiller, ô mon Dieu ! puisque votre Fils ne fait plus attention à rien ! Pourquoi notre bien doit-il toujours se faire si fort à ses dépens ? Pourquoi se tait-il toujours ? Pourquoi ne sait-il jamais parler pour lui-même mais toujours pour nous ? Eh bien ? n'y aura-t-il donc personne pour prendre la défense de cet Agneau très aimant ? [2] »

Elle va jusqu'à plaindre le Christ de condescendre à s'occuper d'elle. Et en quels termes affectueux ! dans un style plein d'images et de mouvement.

(c) « O mon Maître ! songez à ce que vous faites ; n'oubliez pas

---

(a) « ¿ De qué te affliges, pecadorcilla ? ¿ Yo no soy tu Dios ? ¿ No ves cuán mal allí soy tratado ? Si me amas, ¿ por qué no te dueles de mí ? »

(b) « ¡ O Señor eterno! como acetáis tal peticion! Como lo consentís! no miréis su amor› que a trueco de hacer cumplidamente vuestra voluntad y de hacer por nosotros, se dejará cada día hacer pedazos ! Es vuestro de mirar, Señor mío, ya que a vuestro Hijo no se le pone cosa delante. ¿ Por qué ha de ser todo nuestro bien a su costa ? ¿ Porqué calla a todo, y no sabe hablar por sí, sino por nosotros ? Pues, ¿ no ha de haber quien hable por este amantísimo Cordero ? »

(c) « Señor, mirá lo que hacéis, no olvidéis tan presto tan grandes males míos... No

---

1. *Relacion* XXVII. — 2. *Camino* XXXIII.

si vite mes grands péchés ! Ne versez pas, ô mon Créateur, une liqueur si précieuse en un vase fêlé. Vous m'avez déjà vu tant de fois la répandre. Ne placez pas un tel trésor en un cœur où la soif des plaisirs de la vie n'est pas encore éteinte ; je le dépenserais follement. Comment osez-vous confier la défense de cette place forte et les clefs de sa citadelle à un alcalde aussi poltron qui, au premier assaut, y laissera pénétrer les ennemis ! Que votre amour, ô mon Roi éternel, ne soit pas aussi fou que de mettre en péril des joyaux d'un tel prix !... aux mains d'une créature si mauvaise, basse, faible, misérable, sans valeur, femme enfin, et non pas bonne, mais pécheresse [1] ».

Et comme l'amour est surtout fait de l'union des volontés, du « fiat voluntas tua », Sainte Térèse chante sur ce thème, en variations multiples, sa soumission d'épouse fidèle et son total abandon aux mains de son époux :

(a) « Seigneur, que votre volonté s'accomplisse en moi; qu'elle s'accomplisse selon tous les modes et de toutes les manières qu'il Vous plaira, ô mon Maître. S'il vous plaît que ce soit avec des souffrances, donnez-moi du courage, et qu'elles viennent ! si ce doit être à coups de persécutions, de maladies, d'opprobres et de revers, me voici ! je ne détournerai pas la face, ô mon Père ; et il n'y a pas là de quoi me faire fuir [2] ».

et encore avec plus de ferveur :

(b) « Non, mon Dieu, non ! plus de confiance désormais en mes désirs personnels ; demandez de moi tout ce qu'il vous plaira de

---

pongáis Criador mío, tan precioso licor en vasa tan quebrado, pues habéis ya visto de otras veces que le tomo a derramar. No pongáis tesoro semejante adonde aún no está como ha de estar perdida del todo la codicia de consolaciones de la vida, que lo gastará mal gastado. ¿ Cómo dais la fuerza de esta ciudad y llaves de la fortaléza de ella a tan cobarde alcaide, que al primer combate de los enemigos los deja entrar dentro ? No sea tanto el almor, oh Rey eterno, que pongáis en aventura joyas tan preciosas... en poder de cosa tan ruin, tan baja, tan flaca y miserable, y de tan poco tomo... en fin mujer, y no buena, sino ruin ».

(a) « Cúmplase, Señor, en mí vuestra voluntad, de todos los modos y maneras que vos, Señor mío, quisierdes. Si queréis con trabajos dadme esfuerzo y vengan ; si con persecuciones y enfermedades y deshonras y necesidades, aquí estoy, no volveré el rostro, Padre mío, ni es razon vuelva las espaldas ».

(b) « Que no, mi Dios, no, no más confianza en cosa que yo pueda querer para mí; quered Vos de mí lo que quisiéredes querer, que eso quiero, pues está todo mi bien en

---

1. *Vida* XVIII. — 2. *Camino*, XXXII.

vouloir ; c'est là ce que je veux puisque je mets tout mon bonheur à vous satisfaire. Car si, ô mon Dieu, vous vouliez me satisfaire en comblant chacun de mes désirs, je vois bien que je serais perdue [1] ».

Qui osera confondre ces effusions émues, auxquelles quatre siècles n'ont rien enlevé de leur fraîcheur, avec les poncifs incolores qui foisonnent dans certains formulaires de piété modernes, et dont le vêtement doré de faux lyrisme, ne parvient pas à cacher la froide nudité. Ici c'est l'âme qui chante d'amour vivant et vrai, qui sans cesse renouvelle ses initiatives et qui, comme une brassée de fleurs fraîchement coupées, apporte à son amour des sentiments sans cesse rajeunis, vêtus de mots heureux et d'images nouvelles.

Mais le lyrisme de notre écrivain, — ces dernières citations ont pu le faire remarquer, — ne se confine pas longtemps dans ces tonalités apaisées d'un amour que rien ne trouble. La Sainte se trouvait rarement dans ces dispositions d'une âme qui se contente de petites joies quiètes ; le mouvement de son cœur n'est pas celui des petits flots frangés d'écume qui viennent s'apaiser en nappe sur la grève ; c'est celui des vagues de la haute mer ; c'est là au milieu des souffles du large que se plaît son génie et qu'éclate sa puissance lyrique.

Faguet, à propos du *Mystère de Jésus*, a parlé du grand poète qu'était Pascal. Mais Pascal à Port-Royal avait beaucoup lu les œuvres de la Mère Térèse, soit dans la traduction du P. Élisée de Saint-Bernard (1630), soit dans celle du P. Cyprien de la Nativité (1644) [2]. Dans la *Vie*, le *Chemin de Perfection*, le *Château*, les *Exclamations*, les *Elévations*, partout enfin, il put lire des poèmes lyriques aussi beaux que son fameux dialogue :

---

contentaros. Y si vos Dios mío quisiéredes contentarme a mí, compliendo todo lo que pide mi deseo, veo que iría perdida ».

---

1. *Exclamacion* XVII. — 2. Celle d'Arnaud d'Andilly ne parut qu'en 1670, huit ans après la mort de Pascal.

« Console-toi... Je pensais à toi, dans mon agonie... » ; et ces poèmes n'ont pas manqué de l'émouvoir.

Un jour, au plus fort de ses épreuves, tandis que toute la ville se ligue contre la nouvelle fondatrice, que ses supérieurs la condamnent, que ses confesseurs la renvoient, que ses sœurs sont irritées, qu'elle est exténuée de forces, épuisée de larmes, qu'elle a passé cinq heures terribles d'agonie, à genoux dans sa petite cellule obscure, Térèse, abandonnée de tous, entend soudain une voix intérieure : « *Sois sans crainte, ma fille, c'est moi ; je ne t'abandonnerai pas !* »

Alors oubliant tout, dans un élan de tout son être vers ce Consolateur qu'elle a reconnu :

(a) « ¡ O mon Maître, s'écrie-t-elle, comme vous êtes, Vous, le vrai ami ! Vous avez la puissance, et ce que vous voulez, vous pouvez le réaliser ; et vous n'omettez jamais de le faire quand on vous aime ! Que tout être vous loue, ô Souverain du monde ! Oh ! qui me donnera des voix pour proclamer par l'univers combien vous êtes fidèle à vos amis. Toutes les créatures nous abandonnent ; Vous, leur maître à toutes, vous ne nous abandonnez jamais !... Seigneur, tout tombe autour de moi ! Mais si vous ne m'abandonnez pas, je ne vous abandonnerai jamais. Que tous les théologiens s'élèvent contre moi, que toutes les créatures me persécutent, que les démons m'accablent de tourments, que m'importe, ô mon Maître, si vous restez auprès de moi ! [1] »

Dans ses grands mouvements d'âme, Térèse atteint très fréquemment la plus sublime éloquence. L'orateur sincère connaît ces moments troublants où, arrivé à la limite extrême de la logique des idées, ne pouvant plus se dominer, il s'élance à corps perdu en cette vertigi-

---

(b) « ¡ Oh Señor mío, cómo sois vos el amigo verdadero y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren ! Alabenos todas las cosas, Señor del mundo. ¡ Oh quien diese voces por él para decir cuán fiel sois vos a vuestros amigos ! Todas las cosas faltan ; Vos, Señor de todas ellas, nunca faltáis ! ...Fáltame todo Señor mío ! mas si vos no me desamparáis, no os faltaré yo a vos. Levántense contra mí todos los letrados, persíganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios, no me faltéis Vos Señor !... »

---

1. *Vida* XXV.

neuse logique des sentiments qui n'est au fond que la pensée lyrique et convainct souvent mieux que les plus beaux raisonnements. Sainte Térèse ne connaît pour ainsi dire point d'autre logique, surtout en ces moments-là.

On pourrait sans trop de peine pousser assez loin le parallèle entre ces deux grands écrivains lyriques du classicisme : Sainte Térèse et Bossuet. Chez tous deux, quoiqu'en proportions diverses, absence de tout souci littéraire ; chez tous deux même ardeur apostolique ; même mouvement de la pensée ; même ton souvent impérieux et toujours personnel ; même fougue parce que même et unique désir de convaincre ; en certains endroits, développements similaires et procédés oratoires analogues. Et c'est précisément ce qui communique aux écrits de Sainte Térèse une vie et un mouvement que n'ont généralement pas les ouvrages de doctrine ascétique et mystique.

« Ah ! Seigneur, s'écrie-t-elle, que ne m'avez-vous donné un état qui m'eût permis de proclamer tout ceci à haute voix ! Peut-être ne me croirait-on pas ; mais du moins *je me soulagerais*. Et pour faire comprendre une seule de ces vérités, je ferais, me semble-t-il, bon marché de ma vie [1] ! »

Elle est, comme on l'a dit de Pascal et comme on pourrait le dire de Bossuet, un *logicien passionné*, se contentant rarement du simple exposé doctrinal abrupt et nu, mais faisant suivre à celui-ci le mouvement de sa pensée lyrique. Elle est incapable de rester froide devant la doctrine qu'elle expose. Elle s'adresse soudain à Dieu ; puis elle se tourne vers les pécheurs ; ou encore elle s'en prend à elle-même ; ou elle oublie son pauvre petit auditoire de treize carmélites et, par delà, il lui semble voir tout-à-coup des foules à ses pieds ; on dirait

1. *Vie*, XXI.

qu'elle s'adresse au monde ; ses préceptes sont pour toute l'humanité ; ils s'élargissent soudain à toutes les époques et s'élevant au-dessus des contingences immédiates, elle devient le porte-parole de Dieu auprès des hommes et des hommes auprès de Dieu.

Écoutez-la raillant la prudence de certains théologiens timorés ; écoutez-la plaidant la cause de ceux que le monde traite de fous ; écoutez-la fulminant contre les couvents somptueux, flagellant les abus avec la véhémence d'un prédicateur :

(a) « Quoi ! est-ce avec des plaisirs et des distractions que nous entrerons en jouissance des biens dont l'acquisition lui a coûté tant de sang ? C'est impossible ! Et croyons-nous avec notre vaine gloire réparer des mépris comme ceux qu'Il a soufferts pour nous conquérir un éternel royaume ? Cela n'a pas de sens ! Fausse route ! nous faisons fausse route ! Par là nous n'y arriverons jamais. Élevez la voix, mon Père, pour dire ces choses puisque Dieu ne m'a pas donné la liberté de le faire... Oh ! qu'il sera riche celui qui se sera dépouillé pour le Christ ; qu'il sera honoré, celui qui n'aura pas voulu d'honneur pour Lui, mais qui aura mis sa joie dans l'opprobre ! Combien sage celui qui se sera réjoui d'être regardé comme fou, puisque on appelle ainsi la Sagesse elle-même ! Comme il y en a peu aujourd'hui de ceux-là... Oui, oui, on dirait qu'elle est éteinte la race de ceux qu'on appelait fous parce qu'on les voyait accomplir les œuvres héroïques des vrais amants du Christ. Oh ! monde, monde ! que tu gagnes en honneur à être connu de si peu ! [1] »

Plus d'une page du *Chemin* sonne comme l'exhortation d'un chef à ses troupes : Pour accomplir « ce voyage

---

(a) « ¿ Qué, con placeres y pasatiempos hemos de gozar lo que El nos ganó a costa de tanta sangre ? Es imposible. ¿ Y con honras vanas pensamos remedar un desprecio como El sufrió para que nosotros reinemos para siempre ? No lleva camino. Errado, errado va el camino ; nunca llegarémos allá. Dé voces Vuestra Merced en decir estas verdades pues Dios me quitó a mí esta libertad... ¡ Qué rico se hallará el que todas las riquezas dejó por Cristo ! ¡ que honrado el que no quiso honra por El, sino que gustaban de verse muy abatido ! ¡ qué sabio el que se holgó de que le tuviesen por loco, pues lo llamaron a la mesma Sabiduría ! Qué pocos hay ahora por nuestros pecados ! Ya, ya parece se acabaron los que las gentes tenían por locos, de verlos hacer obras heroicas de verdaderos amadores de Cristo. ¡ Oh mundo, mundo, cómo vas ganando honra en haber pocos que te conozcan ! »

---

1. *Vida* XXVII.

divin », « ce chemin royal », il faut se mettre en route, dit Térèse,

(a) « avec une détermination inébranlable de ne pas s'arrêter avant d'être arrivé ; advienne que pourra, quand bien même les pires épreuves s'abattraient sur nous, quand tous murmureraient, quand tous souffriraient, qu'on arrive ou qu'on meure en chemin, tué par la violence des maux qu'on y rencontre, et quand bien même le monde s'abimerait sous nos pieds ! [1] »

Et voici que prêchant le détachement et l'humilité, la beauté de ces vertus la saisit tout-à-coup, et, sortant du froid didactisme, elle s'écrie : « O vertus souveraines, maîtresses de toute chose créée, impératrices du monde, libératrices de toutes les embûches que nous dresse le démon ! [2] »

Qu'on rapproche de ces élans subits telle exclamation de Bossuet, comme celle du *sermon sur la Passion* : « O plaies que je vous adore ! ... Mais, ô terre, ne vois-tu pas le sang de Jésus ? » ; telle apostrophe indignée, comme son apostrophe à Milan dans le *panégyrique de Saint Charles* : « Ah ! ville de Milan, nouvelle Ninive, enivrée de tes plaisirs ! » ; telle répétition oratoire, comme celle du *sermon sur l'Impénitence finale* : « La fin est venue, la fin est venue ! » tel effet spontané, comme dans le *panégyrique de Saint Victor* : « Seigneur, rendez-nous les tyrans ! »

Tout ce lyrisme se retrouve en Sainte Térèse.

La voici, par exemple, glosant la parole du Pater : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ». Soudain devant son esprit se présente l'idée qu'à la même heure l'hérésie ravage le monde. D'une part elle voit dans son imagination « les églises détruites, les prêtres chassés

(a) « Con una grande y muy determinada determinacion de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, mormure quien mormurare, siquiera llege allá, siquiera se muera en el camino u no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo ... »

1. *Camino* XXI. — 2. *Chemin*, X.

ou tués, les sacrements profanés » ; et d'autre part personne ne se lève pour réparer et prendre la défense du Christ traqué, accusé, maltraité. Et sa sensibilité s'émeut : « Oh ! Dieu, s'écrie-t-elle, ou mettez fin au monde ou remédiez à ces maux ! Faites-le pour la beauté de votre Fils, *por su hermosura y limpieza*. Car nous n'osons vous supplier de nous l'enlever : *pues suplicaros que no esté con nosotros no le osamos pedir* ; *¡ Que sería de nosotros !* que deviendrions-nous ! Oui, c'est Lui, Lui l'outragé, Lui seul qui peut encore nous sauver ! » Et alors, dans un mouvement sublime, ayant déclaré son indignité : « Peut-être est-ce moi, la cause de tous ces maux », elle-même semble saisir l'Hostie et l'élever vers le ciel dans ses mains frémissantes, et la voici, oubliant qu'elle ne parle qu'à treize pauvres carmélites, criant à Dieu devant les foules :

> *(a)* « Que faire, Seigneur, sinon Vous présenter ce pain sacré et, quoique vous nous l'ayez donné, vous le rendre, et vous supplier par les mérites de votre Fils, de m'accorder une grâce qu'il m'a méritée de tant de manières ! Assez, Seigneur, assez ! Que cette mer agitée s'apaise ! que cette nacelle de l'Église ne soit pas toujours ballottée par la tempête ! et sauvez-nous, Seigneur, car nous périssons ! [1] »

Nous pourrions citer bien d'autres passages. Nous pourrions les rapprocher de bien d'autres orateurs classiques ou modernes, de Lacordaire par exemple : Pleurs, cris de victoire, mouvements impétueux et inattendus, forme interrogative, répétitions, tous les procédés oratoires, toute la force persuasive et percutante que l'on peut obtenir par la logique du sentiment se retrouvera dans l'œuvre de Sainte Térèse.

(a) « Pues ¿que hé de hacer sino presentaros este Pan sacratísimo y aunque nos le distes, tornárosle a dar, y suplicaros por los méritos de vuestro Hijo me hagáis esta merced, pues por tantas partes lo tiene merecido ? Ya, Señor, ya haced que se sosiegue este mar ; no ande siempre en tanta tempestad esta nave de la Iglesia, y salvanos, Señor mío, que perecemos ! »

1. *Camino* XXXV.

Ajoutons encore que nous n'y trouverons que des sentiments éprouvés et sincères et ce qu'il faut de mots pour les exprimer. Et c'est ce qui donne à l'expression de sa passion un relief si saisissant. Car n'ayant point de souci littéraire, elle veut seulement imprimer fortement son idée dans l'esprit et le cœur de ses auditeurs. C'est pourquoi, malgré ses attaches raciques, elle ne tombe jamais dans la grandiloquence. Toute rhétorique est absente de son lyrisme. Son instinct de la mesure est là d'ailleurs qui l'en préserve.

On peut donc écarter d'emblée comme apocryphes les déclamations ampoulées qu'on lui attribue, dans le genre de celle que cite Sainte-Beuve : « Est-ce que tu crois, toi éternellement vivant, que je t'aime à cause des récompenses futures ?... » Bien que cette tirade soit appelée par ce critique : « le plus beau cri d'amour sorti de lèvres humaines », une analyse superficielle suffit à établir qu'elle ne saurait être de notre écrivain.

Mais où le lyrisme de Térèse atteint son degré suprême c'est lorsqu'il chante les voluptés troublantes de l'extase.

C'est l'heure où « l'aigle aux plumes d'or », dont parle Dante, « terrible comme la foudre s'abat, et emporte (l'âme) jusqu'à la région du feu ». Là, au zénith de l'amour, c'est la pâmoison de l'ivresse, c'est la défaillance de l'âme, blessée à mort par le cartel d'amour, par l'ange au javelot d'or, et gisant inanimée et débile aux bras de son Bien-Aimé.

(a) « Je me suis livrée, je me suis donnée — et l'échange fut tel — que mon Aimé est à moi — et que je suis à mon Aimé ».

(a) « Yo toda me entregué, y dí
Y de tal suerte he trocado
Que mi amado para mí
Y yo soy para mi Amado ».

(a) « Lorsque le doux chasseur — m'envoya le trait qui me laissa pantelante entre les bras de l'Amour, — mon âme qui était là gisante — retrouva une vie nouvelle — et l'échange est tel — que mon Aimé est à moi — et que je suis à mon Aimé ».

« Il m'abattit avec une flèche — trempée dans un suc d'amour — et mon âme se trouva faite — une avec son Créateur. — Je ne veux plus d'autre amour — car à mon Dieu je me suis livrée — et mon Aimé est à moi — et je suis à mon Aimé[1] ».

Lorsque la Sainte parle de cette soudaine invasion de l'Esprit, son exposé est littéralement haché d'interruptions exclamatives : « Oh ! quelle chose de voir une âme ainsi blessée ! » ou : « Oh ! quel étrange état que celui de cette âme ! [2] »

C'est qu'elle sent trop bien ici la stérilité de l'effort verbal et que les choses entrevues sont, selon l'expression de Sainte Angèle de Foligno, « d'une beauté à faire mourir les paroles humaines ».

« Qu'il vous plaise, ô mon Roi, dit-elle en des moments semblables, puisque à l'heure où j'écris ceci je suis encore sous l'empire de cette folie sainte, que tous ceux auxquels je parlerai désormais soient fous de votre amour, ou ne permettez plus que je parle à personne ; ordonnez que je ne tienne plus aucun compte des conventions du monde ou daignez m'en retirer ![3] »

Et ailleurs, après avoir parlé de certaine grâce reçue où elle vit la splendeur du Christ « et ce visage de sainte beauté » :

(a) « Cuando el dulce cazador
Me tiró y dejó rendida
En los brazos del amor,
Mi alma quedo caída
Y cobrando nueva vida
De tal manera he trocado
Que mi Amado para mí
Y yo soy para mi Amado ».

« Tiróme con una flecha
Enerbolada de amor
Y mi alma quedó hecha
Una con su Criador.
Ya yo no quiero otro amor
Pues a mi Dios me he entregado
Y mi Amado para mí
Y yo soy para mi Amado ».

---

1. *Obras* t. VI, p. 83. Rapprochez ces strophes de la belle poésie de Marie de Saint-Joseph, faussement attribuée à S. T. « *En las enternas entrañas* ». Rapprochez-les aussi de la poésie de Jacopone de Todi. (Celle de la Sainte, il faut le reconnaître, est inférieure à ces deux autres). — 2. *Vie* XVI. — 3. *Ibid.*

« Mais, s'écrie-t-elle, qu'ai-je dû ressentir les deux fois que je l'ai aperçu ! Ah ! vraiment, mon Seigneur et ma gloire, j'ose dire que par l'immensité de mes épreuves intérieures, je vous ai servi en quelque chose ! Hé ! je ne sais plus ce que je dis ; il semble que ce n'est plus moi qui parle tandis que j'écris déjà ces choses ! je suis toute troublée, je suis comme hors de moi, rien qu'à me souvenir de votre beauté [1] ».

C'est l'étrange état d'ivresse divine (*borrachez divina*), de folie céleste (*locura celestial*), de glorieux déraisonnement (*glorioso desatino*), selon ses propres expressions. Bien des pages sont écrites en cet état. Dans certains passages on constate à l'évidence que tout en écrivant la Sainte se grise elle-même ; on sent monter l'ivresse, on sent venir l'étrange folie :

« O mon âme, je considère quelles délices et quel amour le Père a de connaître son Fils et le Fils de connaître son Père, et l'ardeur enflammée avec laquelle l'Esprit se joint à eux ; et comment aucune de ces trois personnes ne peut s'éloigner de ce brasier d'amour et de connaissance, étant tous une même chose ».

Et voici que son esprit s'échauffe. Elle continue :

« Ces personnes souveraines se connaissent ; elles s'aiment ; elles trouvent des délices ineffables à être l'une avec l'autre ».

Puis soudain, dans un frémissement :

(a) « Mais alors, pourquoi mon amour ? à quoi vous sert-il, ô mon Dieu ; qu'y gagnez-vous ? O soyez béni, ô soyez béni, Vous, ô mon Dieu, pour jamais ! Que toute chose vous loue sans fin, puisqu'en Vous il n'y en a point ! [2] »

Lorsqu'en cet état, il se présente à son esprit que l'homme n'a pas en Dieu la confiance qu'il devrait avoir, que son Jésus n'est pas aimé comme il mérite de

---

(a) « Pues ¿ qué menester es mi amor ?... ¿ Para qué le queréis, Dios mio, o qué ganáis ?... ¡ Oh, bendito seáis Vos ! ¡ Oh, bendito seáis Vos, Dios mio para siempre ! Alaben os todas las cosas, Señor sin fin, pues no lo puede haber en Vos ».

---

1. *Vie* XXXVIII. — 2. *Exclamacion* VII.

l'être, lorsqu'elle pense au péché, lorsqu'enfin elle se considère elle-même, ce sont des cris déchirants :

(a) « Vous dites : venez à moi vous tous qui travaillez et êtes accablés et je vous soulagerai. Que nous faut-il de plus ? que demandons-nous ? que cherchons-nous ? Pourquoi les hommes se tuent-ils sinon pour chercher du repos ? O mon Dieu ! ô mon Dieu ! mais qu'est-ce là, Seigneur ? Quel dommage ! Mais sommes-nous fous de le chercher là où il est impossible de le trouver ?[1] »

Ou c'est la blessure mystique qui se rouvre et saigne dans les profondeurs de l'âme : « *! Oh, oh, oh ! comme nous nous fions peu à toi, Seigneur*[2] *!* »

Et voici enfin cette apostrophe pathétique qui n'a rien d'inférieur aux plus beaux mouvements de Sophocle ou de Shakespeare, et qui résume, semble-t-il, tous les dons lyriques de notre écrivain.

(b) « Oh ! Dieu de mon âme ! Que nous sommes pressés de vous offenser ! Et comme vous l'êtes encore davantage de nous absoudre ! D'où nous vient, Seigneur, cette audace folle ? Est-ce peut-être de ce que nous avons vu déjà combien est grande votre miséricorde et de ce que nous oublions combien juste est votre justice ? *Les douleurs de la mort m'ont environné* ! Hélas ! hélas ! hélas ! quelle lourde chose que le péché ! Il a suffi pour tuer un Dieu, et au milieu de quelles souffrances ! Et comme il vous environne de toutes parts, ô mon Seigneur ! Où pouvez-vous aller qu'on ne vous tourmente ? De tous côtés les hommes vous couvrent de blessures.

« Oh ! chrétiens ! il est temps de défendre votre Roi et de l'accompagner dans cette désolante solitude. Les vassaux qui lui restent sont bien peu nombreux et la multitude qui suit Lucifer

---

(a) « Decis Vos : Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cargados, que yo os consolaré. ¿ Qué más querémos Señor ? ¿ Qué pedimos ? ¿ Qué buscamos ? Por qué están los del mundo perdidos, si no por buscar descanso ? ¡ Válame Dios oh, válame Dios ! ¿ Qué es esto Señor ? ¡ Oh, qué lástima ! ¡ Oh qué gran ceguedad, que le busquemos en lo que es imposible hallarle ! [1] »

(b) « ¡ Oh Dios de mi alma, qué priesa nos damos a ofenderos ! ¡ y cómo os la dais Vos mayor a perdonarnos ! ¿ Qué causa hay, Señor, para tan desatinado atrevimiento ? ¿ Si es el haber ya entendido vuestra gran misericordia, y olvidarnos de que es justa vuestra justicia ? *Cercaronme los dolores de la muerte.* ¡ Oh, oh, oh, qué grave cosa

---

1. *Exclamacion* VIII. — 2. *Ibid.*, XIII.

est immense, et ce qu'il y a de plus détestable c'est qu'on se montre son ami en public et qu'on le vend dans l'ombre. Il n'a quasi personne à qui se fier. Oh ! vrai Ami, qu'il te paie mal celui qui te trahit ! Oh ! chrétiens véritables ! aidez votre Dieu à pleurer. Voyez ses larmes de compassion ! Elles ne sont pas seulement pour Lazare, mais pour ceux qui allaient refuser de ressusciter malgré sa voix qui les appelle.

« Oh ! mon Trésor, que les fautes que j'ai commises étaient alors présentes à ton esprit ! Que c'en soit fini, ô mon maître, que c'en soit fini, pour moi et pour tous ! Rappelle ces morts à la vie ! Que tes cris soient si puissants que tu la leur donnes, ô mon Dieu, sans qu'ils te la demandent, et qu'ils sortent enfin du tombeau de leurs plaisirs ! Lazare ne t'a pas demandé que tu le ressuscites ; tu l'as fait pour l'amour d'une femme pécheresse. O mon Dieu ! la voici à tes pieds, plus pécheresse encore ! fais resplendir ta miséricorde ! Moi, misérable, je t'en supplie pour ceux qui refusent de te le demander. Tu sais, ô mon Roi, le tourment que j'endure en voyant qu'ils oublient les tourments éternels qu'ils auront à souffrir s'ils ne reviennent à Toi !

« Oh ! vous qui vivez enfouis dans les plaisirs, les délices et les fêtes, accoutumés à faire toujours ce qui vous plaît, ayez compassion de vous-mêmes ! Songez que vous serez soumis toujours, et toujours, et sans fin, aux furies infernales. Songez, ah ! songez que celui qui supplie aujourd'hui est le juge qui doit vous condamner demain. Songez que pas un seul instant de vie n'est

---

es el pecado, que bastó para matar a Dios con tantos dolores! ¡ Y cuán cercado estáis, mi Dios, de ellos ! ¿ Adonde podéis ir que no os atormenten ? De todas partes os dan heridas los mortales.

« ¡ Oh, cristianos ! Tiempo es de defender a vuestro Rey, y de acompañarle en tan gran soledad ; que son muy pocos los vasallos que le han quedado y mucha la multitud que acompaña a Lucifer ; y lo peor es, que se muestran amigos en lo público y véndenle en lo secreto ; casi no halla de quién se fiar ¡ Oh amigo verdadero, qué mal os paga el que os es traidor ! ¡ Oh cristianos verdaderos ¡ Ayudad a llorar a vuestro Dios, que no es por solo Lázaro aquellas piadosas lágrimas, sino por los que no hab an de querer resucitar, aunque, Su Majestad los diese voces.

«¡ Oh, Bien mío, qué presentes teníades las culpas que he cometido contra Vos! Sean ya acabadas, Señor, sean acabadas, y las de todos. Resucidad a estos muertos; sean vuestras voces, Señor, tan poderosas, que aunque no os pidan la vida, se la déis para que después, Dios mío, salgan de la profundidad de sus deleites. No os pidió Lazaro que le resucitásedes. Por una mujer pecadora lo hecistes ; veisla aquí, Dios mío, y muy mayor ; resplandezca vuestra misericordia. Yo aunque miserable lo pido por las que no os lo quieren pedir. Ya sabéis, Rey mío, lo que me atormenta verlos tan olvidados de los grandes tormentos que han de padecer sin fin si no se tornan a Vos.

« ¡ Oh los que estáis mostrados a deleites y contentos y regalos y hacer siempre vuestra voluntad, habed lastima de vosostros ! Acordaos que habéis de estar sujetos siempre, siempre, sin fin a las furias infernales. Mirad, mirad, que os ruega ahora el juez que os ha de condenar, y que no tenéis un solo memento segura la vida ¿ porqué

assuré. Pourquoi ne voulez-vous pas vivre éternellement ? Oh ! dureté des cœurs humains !

« Que ta Pitié immense les amollisse, ô Dieu ! [1] »

Ainsi vécut, ainsi chanta celle dont les plus étranges déboires terrestres ne purent jamais étouffer la flamme divine.

Et ce fut encore ainsi qu'elle mourut ; car, lorsque dans la pauvre cellule où elle agonisait, entra le Viatique, elle s'élança soudain de son grabat dans un tel élan de tout le corps, qu'il fallut la retenir [2]. Or, tandis que son visage, raviné et grisâtre, s'enflammait tout-à-coup des couleurs d'une miraculeuse jeunesse, ce cri tragique s'échappa de ses lèvres frémissantes : « O Dieu, ô mon Époux, il est temps de nous voir ! »

Ce fut le frémissement suprême de ce génie à qui mieux qu'à nul autre s'appliquent les vers de Corneille, qui résument en même temps la source de son lyrisme :

« L'humilité, la peine, étaient son allégresse
» Et son dernier soupir fut un soupir d'amour [3] ».

---

no queréis vivir para siempre ? ¡ Oh dureza de corazones humanos ! Ablándelos vuestra inmensa piedad, mi Dios ».

---

1. *Exclamacion* X. — 2. Ribera : *Vida de la S. M. T. de J.* — 3. Épitaphe sur la mort de damoiselle Élisabeth Ranquet.

CONCLUSION

En Térèse d'Avila, on a honoré la Sainte, on a célébré le Docteur ; on n'a pas assez admiré l'Écrivain.

Dès 1614, Don Carlos Doria, duc de Thursis et Grand Amiral de la flotte gênoise, venait, à la tête de soixante-dix galères, apporter à l'Espagne l'annonce de la béatification.

Huit ans plus tard, en 1622, Rome canonisait Térèse.

Salamanque, en un hommage posthume, conféra à la Grande Mystique le manteau et le bonnet de Docteur. A Paris comme à Louvain, ses ouvrages, à certaines époques, firent autorité dans les chaires de théologie au même titre que ceux de Saint Thomas d'Aquin.

Térèse reçut même des honneurs militaires et, patronne de l'Espagne, elle fut déclarée récemment, par le roi Alphonse XIII, patronne des troupes de la garnison d'Avila.

Parmi tous ces hommages, dont certains tendent à défigurer un peu cette humble femme, qui resta toujours « très amie de simplicité », la part faite à l'Écrivain a été trop restreinte.

Chez elle, dans l'histoire littéraire de son propre pays, et malgré des éloges souvent plus grandiloquents que profonds, Sainte Térèse n'occupe pas encore aujourd'hui la place qui lui revient.

A l'étranger et notamment en France, on dispute encore à cet écrivain qui inspira Pascal, Malebranche et Leibnitz, et que Voltaire lui-même respectait, cette unanime admiration due au génie.

Il est temps de lui rendre justice.

Douée de mesure et de force, la langue de Sainte Térèse a déjà toutes les qualités de la belle période classique, tout en conservant la fraîcheur, l'élégance et la grâce spontanée qui l'enracinent aux couches profondes de l'âme populaire de Castille.

Si l'imagination de l'écrivain n'est pas des plus puissantes, sa sensibilité par contre est au diapason de celle des plus grands poètes.

Enfin son intelligence vaut celle des plus profonds penseurs. — « J'aime mieux, disait le savant Dr. Castro, qui fut en rapports avec elle, discuter avec tous les théologiens du monde qu'avec la Mère Térèse » ; et un moderne ajoute à cet éloge : « Femme de génie, elle découvrit les lois de la gravitation des âmes comme son contemporain Képler avait trouvé celle des corps [1] ». Louis de Léon prétendait que Térèse avait enseigné « la plus généreuse philosophie que jamais les hommes aient pu imaginer ». Après trois siècles, ce jugement est encore celui du plus éminent critique d'Espagne : « Ni Malebranche, ni Leibnitz n'ont jamais trouvé de plus puissante ontologie [2] ».

Grâce à de tels dons et quoique d'une spontanéité absolue dans la forme, l'œuvre littéraire de Sainte Térèse d'Avila est d'une valeur transcendante.

Très femme dans la composition de ses écrits didactiques, Sainte Térèse rachète amplement certains défauts de méthode par la lucidité de ses exposés. Dans le récit, toujours vif, coloré, émaillé de portraits vivants, entrecoupé d'exclamations, relevé d'épigrammes et de *dichos*, elle est vraiment classique.

Bien qu'elle assigne toujours à l'image un rôle utile, et malgré la sobriété des traits, elle sait décrire avec une

---

1. Sanvert, *Ste Thérèse, Étude d'Ame*, Paris, Amat, 1902, p. 78. — 2. Menendez y Pelayo : Discurso de ingreso en la Española, 1881.

singulière acuité, spécialement les visions et communications du monde suprasensible.

La pénétration de son analyse psychologique est saisissante et il n'y a point, dans toutes les littératures, d'écrivain qui, en cette matière, la surpasse.

Dans ses Lettres et en ces tournures familières et pleines d'abandon qui se rencontrent en de nombreuses pages de ses œuvres, elle égale les meilleurs auteurs du classicisme français. Le maniérisme n'a fait que l'effleurer et nulle part il ne porte atteinte au bon goût qu'elle avait si robuste et si sûr.

Enfin, elle est des plus grandes dans le lyrisme. Sa délicate sensibilité, guidée par sa lumineuse et puissante intelligence, s'y donne libre cours et lui fait atteindre les plus hautes cimes où les ailes du génie peuvent porter l'expression humaine.

Un psychologue de valeur a dit récemment : « Quelles qu'aient été ses qualités d'observateur et d'écrivain, ses puissantes facultés, ses rares vertus, son génie tout monacal ne vaut qu'apprécié du point de vue du cloître, et reste de ceux qui, s'ils l'ont enrichi, n'ont pas élargi du moins le patrimoine intellectuel de l'humanité [1] ».

Que vaut ce jugement ambigu ?

Par tout ce que Sainte Térèse a écrit elle a ouvert aux hommes des horizons nouveaux. Elle a, par ses œuvres, aéré l'humanité penchant toujours vers les solutions immédiates, étroites et matérielles. Ses descriptions d'âme, ses explorations du monde intérieur que tout homme porte en soi, ont fait passer sur l'humanité un grand souffle d'idéalisme qui a ventilé le monde.

Aussi croyons-nous que le génie de Térèse ne fut pas seulement un génie monacal mais un génie profondé-

1. Max. de Montmorrand : *Psychol. des Mystiques Cathol. Orthodoxes*, p. 22.

ment humain ; qu'il dépasse ce qu'on appelle sans trop le préciser « le point de vue du cloître », et qu'il n'a pas seulement enrichi mais grandement élargi le patrimoine de l'humanité, en apportant à celle-ci des trésors de Vérité divine enveloppés dans le manteau d'or de la Beauté.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LE MILIEU

CHAPITRE I

CHAPITRE II

LE MILIEU SOCIAL

CHAPITRE III

L'ATMOSPHÈRE INTELLECTUELLE

CHAPITRE IV

LE MOMENT LITTÉRAIRE

DEUXIÈME PARTIE

LES FACULTÉS LITTÉRAIRES

CHAPITRE I

LES FACULTÉS ÉMOTIVES

CHAPITRE II

L'INTELLIGENCE

CHAPITRE III

L'ÉMOTIVITÉ DE TÉRÈSE ET SA VIE D'ACTION

CHAPITRE IV

L'INTELLIGENCE DE TÉRÈSE ET SA VIE MYSTIQUE

TROISIÈME PARTIE

L'ŒUVRE

CHAPITRE I

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'ŒUVRE

CHAPITRE II

LES SOURCES

CHAPITRE III

EXAMEN PARTICULIER DES DIVERS ÉCRITS

CHAPITRE IV

LE STYLE DE SAINTE TÉRÈSE

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER & C[ie], LILLE. (Fait en France): — 1296

